FRIEDRICH MUCKLE

FRIEDRICH NIETZSCHE UND DER ZUSAMMENBRUCH DER KULTUR

DUNCKER & HUMBLOT / MÜNCHEN

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

FRIEDRICH MUCKLE

FRIEDRICH NIETZSCHE UND DER ZUSAMMENBRUCH DER KULTUR

FRIEDRICH NIETZSCHE
UND
DER ZUSAMMENBRUCH DER KULTUR

VON

FRIEDRICH MUCKLE

MÜNCHEN UND LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT
1921

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Meinem Freunde

Robert Scheuer

zugeeignet

Vorwort.

Wir haben das Gefühl, daß es kein kulturpsychologisches Problem gibt, das zu durchleuchten solche Schwierigkeiten bietet wie das Problem Friedrich Nietzsche. Die meisten Versuche, in den Abgrund dieser Persönlichkeit zu dringen, nehmen sich aus wie ein Hohn auf den Geist Nietzsches, und zu verstehen ist dies: wer lediglich als Gelehrter oder als „Ästhet" an Nietzsche herantritt, der reißt ihn erbarmungslos aus der Atmosphäre, in der sich sein Ringen abspielt. Denn Nietzsches tiefstes Erlebnis, so seltsam es auch erscheinen mag, ist beschlossen in dem des Musikers, und wenn es ihm auch versagt bleibt, seine Seele als Musik zu offenbaren, wenn er auch Denker, Dichter, Religionsstifter, Prophet ist: wer sich nicht heimisch fühlt im Reiche der Musik, wird nie den Zauberstab finden, der das geheimnisvolle Wesen dieser Persönlichkeit entschleiert. Wir sind zufrieden, wenn es uns gelungen sein sollte, den Weg zu weisen, der allein einen Zugang verschafft zum Verständnis dieser rätselhaftesten Gestalt der deutschen Geistesgeschichte.

Nietzsche, ein Sprachkünstler ersten Ranges, hat für seine Offenbarungen eine solch treffende, feine Form gefunden, daß die Ehrfurcht vor dieser Künstlermeisterschaft es gebot, dem edlen Klange Raum zu gewähren. Wir glauben so, daß das Buch, indem es auch Nietzsche sprechen läßt — und es ist nicht leicht, Nietzsche so sprechen zu lassen, daß das Chaos seines Wesens sich lichtet —, nur gewonnen hat, und gerade jenen, die sich ernstlich bemühen, unser Problem zu durchdringen, werden die Klänge, mit denen Nietzsche sich gleichsam selbst enträtselt, willkommen sein.

Der zweite Teil des Werkes, der die Kulturphilosophie behandelt und Nietzsches Stellung innerhalb des Ringens unserer Zeit zu ergründen sucht, wird im Verlaufe des Jahres 1921 erscheinen.

Binau am Neckar, im Oktober 1920.

Friedrich Muckle.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Die Persönlichkeit. 1

Nietzsches geschichtliche Stellung 1

Heimatlosigkeit und Sehnsucht nach der Heimat 8

Das Leben als Experiment. 8
Der Wanderer und Abenteurer 13
Spieler und Narr 20
Mephistopheles 26
Der Kranke, Asket und Christ 46
Der Romantiker 85
Nachmittag — Abend — und Herbstglück 134
Der Heilige 166
Tanz 189
Titanismus 207
Apollo 238
Der Prophet. 259
Die Tragödie 288
Nietzsche und der deutsche Geist 305
Chopin 333

Die Persönlichkeit.

Nietzsches geschichtliche Stellung.

Man hat neuerdings behauptet, daß jede Kultur einen Entwicklungsgrad erreicht, wo der einst von kräftigem Pulse bewegte Strom seicht wird und der Moderhauch des Sumpfes sich ausbreitet. Richtig ist es, daß keiner Kultur der Todesgang erspart bleibt, aber das Versiegen der Kraft braucht keineswegs eine Erstarrung der Kulturentwicklung schlechthin zu bedeuten. Wie ein Baum sich zur Höhe drängt, indem er Ring an Ring setzt, so entfaltet sich eine Kultur aus der anderen in einem Vorgang, über den immer der Schleier des Geheimnisses gebreitet sein wird. Aber wo die Zivilisation, also eine Lebensform seelenloser Art, sich durchsetzt, ist da nicht für immer für die Kultur die Nacht eingebrochen? Kommt denn die Herrschaft der Zivilisation nicht dem Regiment eines ehernen Götzen gleich, um den sich eine eisige Atmosphäre ausbreitet, die all das Innerliche, Zarte, vom Geheimnis der Seele umschwebte Leben vernichtet wie der kalte Nord die Blüten des Frühlings, so daß, wo die Zivilisation in die Gefilde der Kultur eingebrochen, immer mehr die Öde um sich frißt, das Leben immer leerer wird, bis es zuletzt zum unheimlichen Rhythmus einer dumpf ihr Tagewerk vollbringenden Maschine herabsinkt.

Diese Frage, die auf das Kernproblem unserer Tage hinweist, hat Oswald Spengler in seinem verführerischen Buche dahin beantwortet, daß die Herrschaft der Zivilisation den Abschluß bedeute einer zu seelischer Größe führenden Entwicklung. Ihm ist die Ordnung der Zivilisation ein Wall, der einen Bezirk umschließt, aus dem es kein Entrinnen gibt, ein Schlußstein, den keine Kraft der Welt mehr zu verrücken vermag. Wo die Zivilisation die Menschen umfaßt, da habe ein finsterer Genius seinen schauerlichen Richtspruch gefällt, so daß es keine Verjüngung mehr gebe, die Seele in Modertiefen vergraben bleibe, der Puls, der die Werke hoher Geistigkeit erweckt, für immer stocke.

Diese Auffassung, herausgeboren aus der vergrämten, müden Stimmung eines Mannes, dem die Kraft zu einem frohen Glauben abgeht, ist falsch; sie ist selbst die Ausgeburt eines Zivilisationsmenschen, der zwar meisterhaft den Begriff handhabt, wo es gilt, Geschaffenes zu durchleuchten und zu deuten, der aber unfähig ist, mit dem kräftigen Flügelschlag einer schenkenden Seele den atembeschwerenden Dunstkreis der Zivilisation zu durchbrechen. Auch die indische Entwicklung hat eine Zeit des Rationalismus erlebt, und selbst im Buddhismus weht etwas von dem kühlen Hauch der Zivilisation. Aber hat denn die indische Neuzeit, von den Historikern fälschlich Mittelalter genannt, nicht wundersame Blüten der Kultur getrieben, eine Lyrik und dramatische Dichtung von feinstem Schmelz hervorgebracht, die untrügliche Zeichen dafür sind, daß die Entwicklung die Eisdecke, die sich über die Seelen legte, durchbrochen und glühende Ströme des Lebens entbunden hat? Auch bei den Juden hat der Rationalismus die Seele so in Bande gelegt, daß ihr gleichsam der Atem ausging. Aber fiel das starre Gefüge des „Gesetzes" nicht zusammen unter dem Zauberhauch der Seele des Christentums, die wie durch ein Wunder sich aus dem Moder der Erstarrung losrang und mit leuchtendem Gefieder sich aufschwang zu göttlichen Gefilden? Und ging nicht auch Plato, ging nicht auch dem deutschen Idealismus ein seelenloser Rationalismus voraus? Ist es im Hinblick auf diese geschichtlichen Tatsachen nicht einfach Vermessenheit, zu behaupten, unsere Zeit trage, so entsetzlich auch das Räderwerk der Zivilisation rast und lärmt, das Siegel des Todes; es sei eine ausgemachte Sache, daß wir in einem von Eisluft erfüllten Abgrund stecken, in den kein warmer Hauch mehr dringen wird?

Keine Zeit verfügt über eine so genaue Kenntnis ihres Wesens wie unsere Zeit vorherrschender Zivilisation. Aber wer hat ihre Abgründe erhellt? Nicht jene, die selbst zum Opfer ihrer starren Lebensordnung geworden, sondern Geister — wir denken vor allem an Rousseau —, die noch eine von frischen Kräften belebte Seele beherbergten; die dieses System als ein Gefängnis empfanden, an dem sie ihre Flügel wund schlugen: womit bewiesen ist, daß auch eine Zeit der Zivilisation Gefilde bergen kann, wo noch die Sonne scheint über Menschen, die ihre Brust im Hauche der Lüfte baden. Und wenn man etwa abwehrend darauf hinweist, daß Rousseau, der den seelenmordenden Rhythmus der Zivilisation zuerst enthüllte, zu einer Zeit wirkte, wo diese erst

im Begriff war, sich durchzuringen, so beweist das Schaffen Nietzsches, daß auch in einer Epoche höchster Entfaltung der Zivilisation der Genius der Kultur noch in heiligen Bezirken der Seele walten kann, bedrängt, aufgeschreckt gewiß und abwehrend den Lärm des geschäftigen Tages, aber doch auch sich offenbarend in ergreifenden Lauten. Denn kein Geist hat das Wesen der Zivilisation so durchschaut wie Nietzsche, und wenn er ihr so zum Richter wurde, so verdankt er dies der Tatsache, daß er eben — er, der Sohn dieser Zeit, deren Schicksal und Fluch er erlebt wie kein anderer — auch ein Jünger war jenes Reiches, in dem die göttlichen Werke reifen: des Reiches der Kultur.

Nietzsches geschichtliche Stellung, die wir vorerst nur andeuten können, ist nicht leicht zu ergründen. Wer erstmals seinen Fuß in das Gebiet dieses Geistes setzt, der wird verwirrt durch ein rätselhaftes Zwielicht: eine Stimmung, gewoben aus Morgenglanz und Abendfarben, und nur einer jahrelangen Beschäftigung mit den Problemen dieses selig-unseligen Geistes gelingt es, das Rätsel, das er seinen Lesern aufgibt, zu lösen. In Zeiten geschichtlicher Neubildung, wo inmitten der Trümmer ein frisches Leben sich regt, werden die Geister, in dem sich diese Wende der Zeiten vollzieht, von schweren tragischen Erschütterungen durchbebt. Nietzsche, hineingestellt in eine Zeit des tiefsten Schicksalswechsels, verkörpert nun dank des unheimlichen Ernstes seines Wesens diese Wandlung in einer wahrhaft dämonischen Größe. Das Jahrhundert, dem seine Seele verschrieben war, hebt sich aus allen Zeiten der Geschichte heraus durch den geradezu stürmischen Rhythmus seiner Entwicklung: eine Kulturströmung folgt auf die andere; wo frühere Zeiten Jahrhunderte brauchten, um ein neues Seelenbild zu schaffen, da vollzieht sich nun dieser Vorgang zuweilen im Verlaufe von wenigen Jahren, und dabei greift noch der Herrschaftsbereich der Zivilisation immer weiter um sich: wodurch das Leben zu einer heillosen Verwirrung ausartet. Mag auch die gerade vorherrschende Kultur sich als voller, bannender Akkord ausstrahlen: dadurch, daß die alten Kulturen, wenn auch geschwächt, noch andauern, entstehen schrille Dissonanzen; die Linien des Zeitbildes sind verzerrt und verletzen das nach Harmonie dürstende Auge. Die Zivilisation aber bemächtigt sich, um die Verwirrung noch zu steigern, als historische Wissenschaft der vergangenen, ja selbst der entlegensten Kulturen, so daß unzählige Stimmen sich in einem wahren Wirbel vermischen.

In diese Brandung ist Friedrich Nietzsche hineingestellt, und nicht allein, daß auf ihn die aufgeregten Wellen einer aus den Fugen gegangenen Zeit einstürmen, er selbst durchlebt den wilden Aufruhr mit einer Leidenschaft, die seine Seele im Innersten aufwühlt. Er ist der große Einzelne, der jede Autorität abweisen und niemand dienen möchte als sich selbst und den Eingebungen seines Innern, und er hat als ein solcher freigeborener Sohn der Natur all das Glück und all die Qualen selbstherrlicher Größe bis zur Neige ausgekostet. Um sein Haupt glänzt einmal der Stirnreif des innerlichen, vom Feuerglanz einer mächtigen Seele erfüllten Menschen. Und hat er auch keinen Bau geschaffen, auf dem der Abglanz der Vollendung ruht, so birgt sein Werk doch Bruchstücke von lauterem Golde. Sein Schicksal war es, zufolge eines unheimlichen Antriebs seiner rätselhaften Seele von Kampf zu Kampf stürmen zu müssen, und es gibt wenig Werke der Weltliteratur, die so von Waffen starren wie die Nietzsches: von wuchtigen Waffen aus Erz, die, wenn sie treffen, Felsen spalten, aber auch von feinen, mit raffiniertem Sinn erklügelten Werkzeugen der Zerstörung, die den Gebilden höchster Geistigkeit ein unheimliches Schicksal bereiten. Das Eigenste in Nietzsches Leistung ist nun nicht begründet in dem, was man das Positive seiner Lebensarbeit bezeichnen könnte, sondern in dem Kampf der Kräfte, die ein seltsames Schicksal seiner Seele einverleibt hat. In Nietzsche spielt sich die Tragik der unseligsten Übergangszeit in einer geradezu erschütternden Weise ab. In ihm sind einmal verschiedene Kulturen, diese als ein Seelisches betrachtet zum Unterschied von der als Mechanismus sich offenbarenden Zivilisation, miteinander im Streit, und so vollziehen sich in seiner Seele in stürmischer Hast Entwicklungen, die sich im Völkerleben erst innerhalb großer Zeiträume auswirken. Mit einer gierigen, habsüchtigen Seele saugt er gleichsam die Werte aller möglichen Kulturen auf, um sich ihnen als ein entzückter Liebhaber hinzugeben, aber auch, um sie gegeneinander auszuspielen, so daß ein wahres Chaos entsteht: ein bald entzückendes, bald schauerliches Chaos von Stimmen aus den Reichen der verschiedensten Kulturen. Aber dieser Mann ist nicht allein heimisch dort, wo der Genius der Geschichte die Wundertaten hoher seelischer Offenbarungen vollbracht, er trägt auch das Zeichen des Fluches an der Stirn: des Fluches einer Zeit, die sich der Materie verschrieben hat und frevelnden Sinnes die geweihten Stätten befleckt: der Zeit der Zivilisation. Der Glanz jenes Reifes, den ihm ein gütiger Gott um sein Haupt gelegt,

verblaßt immer wieder wie unter dem Anhauch eines bösen Geistes; er, der allem Schönen und Erhabenen mit Opferbränden huldigt, verwandelt sich in einen unheimlichen Dämon, der Kronen in den Staub rollt, die feierliche Stille weihevoller Tempel mit Hohnreden lästert. Alle Offenbarungen hoher Kultur entstammen dem Traumreich des Geheimnisvollen, und wo das Mysterium, das sie zum Leben erweckt, entschleiert wird, da herrscht Zerstörung, Tod und Verderben. Die Zivilisation nun, die einer unseligen Paarung von Verstand und Willen entstammt, kommt in dieser Hinsicht einem furchtbaren, eisigen Nordsturm gleich, der alles, was seine wilden Fittiche berührt, zum Erstarren bringt: sein von blendender Sonne durchglühter Atem frißt blühende Gefilde kahl und zersprengt die Atmosphäre, in der das Leben der Seele geheimnisvoll aufquillt. Dieser frevelhafte Geist der Zivilisation lebt nun auch in Nietzsche mit unheimlicher Kraft, in diesem feinen Menschen, der mit den Offenbarungen seiner Seele, wenn sie reingestimmt, hinaufreicht auf Höhen, auf denen göttlicher Glanz liegt. So kommt ein Zerrbild zustande von wahrhaft tragischer Schauerlichkeit: ein Mensch steht vor uns, in dem die Mächte der Kultur und der Zivilisation, die unselig vermischt sind auch in der Zeit, der er angehört, einen unerbittlichen Kampf gegeneinander führen, Mächte also, die auch bei größter Meisterschaft der Gestaltung nicht miteinander in Harmonie zu bringen sind. Und dabei spielt sich dieser Kampf im Lichte eines hellen Bewußtseins ab, so daß eine seelische Haltung entsteht, die unheimlich wirkt. Ein Gott und ein Dämon sind der Seele dieses Mannes einverleibt, und bald siegt der lichtgegürtete Genius und entfaltet Wunder, die das Auge bannen, bald der den Tiefen des Abgrundes entsteigende Unhold, oder beide Gestalten prallen aufeinander und verschlingen sich im Kampfe, daß gespenstische Schatten über die Rosen der Morgenröte huschen.

Nietzsche, der all diese Vorgänge seiner Seele erlebt hat zugleich als ein jede Regung seines Innern begierig festhaltender Zuschauer, hat entsetzlich gelitten unter diesem Fluch, der ihn wie einen unseligen Flüchtling herumjagte: er, der wie kein anderer empfänglich war für das Glück der Heimat, den Wohlklang der Harmonie und sich verzehrte in der Sehnsucht nach Harmonie, war verurteilt, beständig Abschied zu nehmen, die holdesten Geschenke eines gütigen Genius sich rauben lassen zu müssen. Sein Schicksal war das des Seefahrers, der nach unsäglichen Mühen glaubt, im goldenen Schein der Ferne eine glückverheißende Insel

erblickt zu haben, und es nun erleben muß, daß sie ein Trugbild war. Unselig ist unsere Zeit, und in Nietzsche sind die Qualen, die ihr aufgebürdet, förmlich gehäuft, so daß er zusammenbricht wie ein blühender Baum unter der Last des Schnees. Unselig ist unser Geschlecht, dem keine Rast und Ruhe gegeben, das immer wieder erkennen muß, daß das Glück, dem es nachjagt, ein trügerischer Schein ist. Aber Nietzsche war unseliger als die Menschen, die heute wie zersprengte Massen in unwirtlichem Lande sich vergebens abmühen, sich eine Heimat zu schaffen. Denn er, der der Sprößling war einer unnatürlichen Verbindung, der aus Flammen und Eis zusammengesetzt war, hat, wenn die Furien abzogen, auch wieder ein Glück erlebt, wie es den Zeitgenossen versagt bleibt: das Glück einer von edlen Kräften belebten Seele, die sich aussingt in schmelzenden und dithyrambischen Lauten. Um so tiefer also mußte er die Gewalt des Fluches empfinden, der ihn immer wieder aufpeitschte und in die unheimliche Fremde trieb; tiefer als seine Zeitgenossen, denen solcher Aufschwung versagt ist, mußte er leiden unter der Unrast seiner Seele, die wohl zum Äther hinaufstieg, aber auch wieder in tiefste Abgründe stürzte. Unsere Zeit, wo ein System auf den Menschen lastet, das jeden höheren Sinn verloren, baut keine Hallen mit wuchtigen Gewölben, die den Jahrhunderten standhalten und segnend über den Millionen schweben; sie ist ein Ringkampf, ein Kampf tobender Kräfte, die den Menschen in einen brodelnden Abgrund hineinzwängen. Auch Nietzsches Werk ist unfertig durch und durch: das Dokument des Ringens einer Übergangszeit ist es, in der Ältestes und Neues durcheinanderwirbelt. Aber erhaben wirkt sein Ringen, indem er sein Schicksal, das das Schicksal seiner Zeit ist, heldenhaft getragen hat in einem Kampf, der tiefe Ehrfurcht auslöst. Es wird einmal unsere im Weltkrieg aufflammende Zeit, deren leidenschaftlicher Ankläger und Jünger Nietzsche zugleich ist, eine bannende Gestalt gewinnen im Bilde eines großen Menschen: im Bilde eben Nietzsches, der rätselhaft ihren Lockungen hingegeben war, aber zugleich auch dämonisch sich gegen sie aufbäumte, und der zugleich über ihr stand mit spähendem Auge, das ihr Wesen festhielt in einem wissenschaftlichen Gemälde von stärkster Leuchtkraft. Und wenn es je gelingt — woran wir glauben —, daß die seelenlose Zivilisation überwunden, daß also wieder das strahlende Gewölbe einer Kultur sich über uns erheben wird, so dürfen wir Nietzsche, so wenig er auch unser Führer sein kann, als eine Verheißung dieser neuen Zeit hinnehmen.

Denn in kaum einem anderen Manne hat sich der Geist der Zivilisation so lästernd und frevlerisch ausgetobt als bei ihm; aber nicht ist es diesem Geist gelungen, den Genius der Kultur, den Nietzsche in seiner Seele trug, einfach niederzuzwingen. Was aber für einen großen Einzelnen gilt, sollte es nicht auch für Völker gelten? Sollte sich, wenn es gelingt, den Anstrom der Zivilisation einzudämmen, der gefesselte Genius der Kultur in der Tiefe der Volksseele nicht wieder regen und vielleicht in einer weihevollen Stunde der Geschichte die Ketten sprengen? Es ist eine Schicksalsfrage, um die es sich handelt, und nicht läßt es sich beweisen. Aber wer in sich selbst die Kräfte eines aus der Seele strömenden Lebens verspürt, der wird von einem frohen Glauben nicht lassen, und dieser empfängt eben eine starke Stütze durch Friedrich Nietzsche: dessen Leben zwar Experiment blieb, aber ein solches voll tiefer Offenbarungen.

Heimatlosigkeit und Sehnsucht nach der Heimat.

Das Leben als Experiment.

In Zeiten, wo eine Kultur sich siegreich durchgesetzt und eine Atmosphäre geschaffen, in der der Mensch frei und unbekümmert atmet wie in der Luft der Heimat, da hat das Leben, mögen auch Stürme nicht ausbleiben und schwere Kämpfe sich einstellen, einen tiefen Sinn. Es empfängt diesen durch das Schaffen selbst, durch das diese Kultur ihre Sprache erlangt, und es stehen über dem Menschen Leitsterne, die wohl einmal durch dunkle Wolken verdeckt werden können, aber die immer wieder ihren Schein spenden und Auge und Pfad erhellen. Das macht ja gerade die Kraft einer Kultur aus, daß sie das Chaos bändigt, Treppen baut zu Höhen, von denen aus der Mensch mit Herrschermacht seine Augen in Tiefen und Weiten schweifen lassen kann, genießend das Wohlgefühl des Sieges. Namentlich in Zeiten sozialer Gebundenheit wie in unserem Mittelalter, wo noch keine Klassenkämpfe die Gesellschaft in ein Heerlager verwandeln und eine Religion noch alle Schichten des Volkes feierlich überstrahlt, fließt das Leben trotz aller Erschütterungen als ein Strom dahin, in dessen majestätischen Rhythmus die Herzen und Seelen unbewußt einstimmen, so daß die quälende Frage nach dem Sinn des Daseins gar nicht aufkommt. In solchen Zeiten ist das Leben mit all seinen Bitternissen kein Rätsel, sondern eine ungeheuere, erhabene Tatsache, die man hinnimmt wie das Himmelsgewölbe, das ja auch nicht immer in blauer Herrlichkeit funkelt, sondern zum Schreckbild werden kann, wenn aus schwarzen Wolken das Unheil zuckt. Und mag es selbst wie im Mittelalter als eine Stätte des Fluches und der Sünde gelten: es ist einbezogen in den gewaltigen Kosmos einer göttlichen Ordnung, der tiefste Ehrfurcht erweckt.

So stehen die Menschen der Zeit einheitlicher Kultur auf festem Boden. Sie bewegen sich auf einer Bahn, die wohl von den Schauern der Tiefe umlagert ist, ja durch Abgründe führen kann,

aber die sich nie verwischt wie die Pfade, die der Wind mit Sand bedeckt. Und wenn einmal wie in Zeiten individualistischer Kultur die mit Gott und Teufel ringende Persönlichkeit ins Chaos gerät, indem sie Stunden erlebt, wo das Weltgetriebe als ein sinnloses, zermalmendes Ungeheuer erscheint: solch unheimliche Verdüsterung wird immer wieder überwunden, das Leben wird im schöpferischen Handeln erobert als sinn- und zweckvolles Dasein und verklärt durch Werke, die der Pulsschlag des Glücks bewegt.

Nietzsche, hineingestellt in ein brodelndes Zeitalter, hat wie wenige gerungen um den Sinn des Daseins, und auch über ihn sind Erleuchtungen gekommen, die die Welt zum Bilde der Harmonie gestalten. Aber mag er auch krampfhaft, ja zuweilen mit brausender Seele der Sonne zudrängen: die dämonische Unruhe seines von immer neuen Fragen, Zweifeln und Gelüsten gequälten Wesens verhindert es, daß er zum starken Baum aufwächst, der, wurzelnd im festen Erdreich, seine Krone triumphierend im Lichte badet. Er, der Schatzgräber, der edle Dieb, der die Schreine der verschiedensten Kulturen erbricht, um sich ihre Kleinodien anzueignen; er, der Herold großer Gedanken und hoher Stimmungen birgt einen Dämon in sich, der frevelnd in die heiligen Stätten eindringt und die holden Klänge der Sphärenmusik, denen er entzückt lauscht, durch Lästerrufe verwirrt. Die Erlebnisse sind zu zahlreich und gegensätzlich, als daß es ihm gelingen könnte, sie zu einem Bilde zu formen, in dem die Fülle sich zu erlösender Einheit wandelt. So kommt er aus der Frage, dem Versuch, das Nichtzubewältigende zu formen, aus der Unruhe eines ewigen Werdens nie heraus, und so bleibt es ihm versagt, seinem Leben den Odem jener Schöpferkraft einzuhauchen, die das Wirrsal abklärt, die Abgründe überbrückt, die Finsternis bannt. Sein Leben wird nicht gestaltet nach einer Idee, die festgehalten wird, die dem anscheinend Sinnlosen einen aufbauenden Wert abgewinnt und der Persönlichkeit die Macht verleiht, einem Organismus gleich sich zu entfalten, sondern es wird für ihn, wie er es selbst ausgesprochen, zum Experiment.

Das Leben als Experiment auffassen, heißt dies aber nicht mit dem Feuer spielen, der wohltätigen Macht, die Wunder wirkt als des Menschen gehorsamer Sklave, aber auch furchtbare Verheerungen bringen kann, wenn sie nicht sorgsam behütet wird? Heißt es nicht freveln an einem Heiligtum, über dem der Geist eines Gottes waltet, der langmütig sein kann, aber der

rächende Strahlen sendet, wenn seine Langmut am Ende? Ein Experiment kann gelingen, aber es kann auch den Menschen in Stücke zerreißen. Nietzsche mit seinem scharfen Verstand und seinen scharfen Augen hat an sich experimentiert wie noch nie ein Mensch, und sein von Kräften überschäumendes, von Rätseln durchsetztes Wesen bietet ihm Gelegenheit in Fülle, Experimente vorzunehmen, die von Fragestellungen und Gelüsten des Wissens eingegeben, zu denen die meisten Menschen überhaupt keinen Zugang haben. Aber das große, entscheidende Experiment, demzufolge er zum Beherrscher eines Königreiches des Geistes hätte werden können, ist ihm trotz vieler Erfolge im Einzelnen nicht gelungen: den Zauberstab hat er nicht gefunden, der seinen Kräften Richtung und Ziel hätte weisen können, daß sie, sich gegenseitig begrenzend, tragend und fördernd, zusammengeklungen wären zu einem seine Seele durchglühenden erlösenden Akkord. Er ist, mag auch manche Morgenröte vor ihm aufgestiegen sein, der Heimatlose geblieben, dem keine gastliche Pforte sich öffnet, der ewig Fragende und Suchende, dem das Bild der Sphinx nie aus der Seele weicht. Leidenschaftlich hat er sich abgemüht, dem Leben einen eindeutigen Sinn abzugewinnen, und er hat Antwort über Antwort bereit: aber den Schlüssel, der zu den Schatzkammern führt, wo die Truhen stehen, in denen das Geheimnis des aus dem Chaos zum Lichte emporblühenden Lebens ruht, diesen Schlüssel hat er nicht gefunden. Sein Leben ist Experiment geblieben, ein Experiment gewiß voll entzückender Lichtspiele, aber auch schauerlicher Dämmerungen und Finsternisse, und mag es auch einen ungewöhnlichen, ja großartigen Stil besitzen: es ist nicht der Stil eines Werkes, das über die Zeiten hinweg in einer Sphäre webt, wo das Licht seine königlichen Fluten ausbreitet. Nietzsche ist eine Übergangserscheinung, ein Zwitter, gesegnet mit hohen und höchsten Gaben, die, hätten sie sich rein entfalten können, ihn zur Weihe emporgetragen hätten; erfüllt aber auch von Trieben und Leidenschaften, die dem Reiche Luzifers entstammen. Unter der Last dieser doppelten Erbschaft ringt er sich durchs Leben, lichttrunken und lüstern nach dem Abgrund zugleich, ein Spiegelbild seiner Zeit, deren Chaos machtvoll in ihm brandet.

Nietzsche hat selbst versucht, seinem Ringen mit sich selbst und dem ihm unheimlich erscheinenden menschlichen Dasein eine sinnvolle Deutung zu geben. Freilich liebt er es, sich in Masken zu verkleiden und gleichsam durch einen fremden Mund sein

Wissen über sich selbst offenbaren zu lassen, oder aber er deutet auch geschichtliche Erscheinungen unbewußt im Sinne seiner eigenen Erlebnisse aus. Da fragt er einmal, auf welche Weise die Erscheinung des schlechten Gewissens zustande kommt, und er gibt eine Erklärung, die, hat man ein scharfes Auge, das durch den Schleier dringt, einer psychologischen Durchleuchtung seines eigenen Wesens gleichkommt. Der Mensch des schlechten Gewissens ist nach ihm krank geworden unter dem Druck der Gesellschaft, die ihm die Freiheit geraubt, ihn in einen Käfig eingesperrt, so daß seine Leidenschaften, denen er ehedem freien Lauf lassen konnte in Abenteuern, Kriegen, Kämpfen aller Art mit all ihren Aufregungen und Lustbarkeiten, nun an Ketten gelegt sind: sie haben ihren Sinn verloren, es fehlt das offene Feld, auf dem sie sich tummeln und selbstherrlich auswirken könnten. Wo der Mensch von Gewalten beherrscht ist, die nach Äußerung drängen, und nun vom Wall der Gesellschaft, vom „Frieden" umschlossen wird, da legt sich eine entsetzliche Schwere über ihn; die Triebe und Leidenschaften, denen er einst unbewußt folgte als zuverlässigen Führern, werden untergraben, er kann sich nicht mehr in einem Gebiet bewegen, das seinen Neigungen gemäß ist. Er muß vielmehr versuchen, sich in der neuen Welt zurechtzufinden, muß unterscheiden, berechnen, sorgfältig abwägen, bewußt sich das Leben zurechtlegen. Damit verliert er die Selbstsicherheit des Wesens, das fröhlich in seinem Elemente plätschert. Eine gewaltige Veränderung vollzieht sich: er wird unsicher, die Freiheit, die ihm einst durch die Herrschaft eines gebietenden Instinktes zugefallen, ist dahin, das Dasein wird verwickelt, rätselhaft. „Ich glaube," sagt Nietzsche, „daß niemals auf Erden ein solches Elendsgefühl, ein solches bleiernes Mißbehagen dagewesen ist." Hört man aus diesen Worten nicht die Stimme des Grams heraus, der Nietzsche auf der Seele liegt, dieser Seele voll wilden Dranges, sich auszuleben, die aber überall auf die Gitter einer Lebensordnung stößt, die den Menschen in den Staub drückt, der Ordnung der Zivilisation? Durch die „Gesellschaft" werden die alten Instinkte, einer Pflanze gleich, deren Wurzeln gelockert sind, entkräftet. Aber sie setzen sich zur Wehr. Wohl ist es ihnen nun verwehrt, ihre Befriedigung in der Außenwelt zu suchen, im Getöse der Kriege etwa, in Abenteuern, in Spielen, Festen. Dafür aber erobern sie sich ein neues Reich, indem sie ungebunden, von keiner Autorität bedrückt, sich auswirken können: das Reich der menschlichen Seele. Es vollzieht sich die Verinnerlichung

des Menschen. Der unbändige, wilde, frei umherschweifende Mensch legt das Schwert und die Rüstung ab, aber er verzichtet keineswegs auf Kampf, Abenteuer, auf all die Lustbarkeiten und Gefahren eines selbstherrlichen Wesens, sondern er schafft sich diese von neuem, indem er seine ganze Kraft an sich selbst ausläßt. Er führt Krieg mit sich selbst, wütet gegen sein eigenes Fleisch, zerreißt sich, überfällt sich selbst aus Mangel an äußeren Feinden, wagt sich hinein in die Wildnisse tiefster Seelennot, durchforscht wagemutig die in seinem Inneren verborgenen Abgründe, wo Dämonen hausen: kurz das alte gleichsam in freiem Felde sich abspielende, nun aber durch die „Gesellschaft" ausgelöschte Leben wirkt mit seinem ganzen Rhythmus fort in den Erlebnissen einer sich selbstherrlich entfaltenden Seele.

Diese kühne Deutung, die uns einen Zugang zu Nietzsches Innerlichkeit verschafft, enthüllt uns einen tiefen Widerstreit, der sein ganzes Schaffen durchzieht: den Widerstreit zwischen der nach schrankenloser Entfaltung drängenden, von wilden, faustischen Kräften beherrschten Persönlichkeit und der Mauer einer Lebensordnung, die der Selbstherrlichkeit Fesseln auferlegt. Sie zeigt, wie Nietzsche einmal außerhalb des sozialen Systems seiner Zeit steht und nun versucht, die durch die Gesellschaft unterbundene Freiheit sich selbst zu erobern in kühnen Flügen und Entwürfen seiner Seele, und sie zeigt weiterhin, wie von dem hier beschriebenen Erlebnis aus der Weg bereitet ist, um anzustürmen gegen das Bollwerk, das den nach Freiheit lechzenden Menschen bändigt.

So ist Nietzsche heimatlos. Er ist nicht von einer Lebensordnung umschlossen, die Friede und Freude um ihn breitet, er ist kein Arbeiter im Weinberge einer Kultur, in deren Bannkreis er beglückt sein Wesen entfaltet. In Zeiten, wo dem Menschen noch eine wahre Heimat bereitet ist, da hat das Wort Fremde einen unheimlichen Klang. Es bedeutet Verlassenheit, Friedlosigkeit, quälende Unruhe, Gram ohne Ende. Auch Nietzsche hat schwer gelitten unter dem Fluche des Schicksals, in die Einsamkeit und Fremde verbannt zu sein, und ergreifende Sehnsuchtslaute sind seiner gepreßten Brust entquollen. Aber er hat seiner Einsamkeit auch den frohlockenden Klang der Selbstherrlichkeit abgetrotzt, hat sich an Experimenten und Abenteuern der Seele ausgelebt, auf die er mit Stolz hinweist als Vorrechte, wie sie allein dem erlauchten, von Vornehmheit umstrahlten Geist zukommen.

Der Wanderer und Abenteurer.

Nietzsche macht aus seiner Not eine Tugend. Das Tor des Tempels, in dem die segenspendende Göttin thront, ist ihm verschlossen. Sein Pfad mündet nicht in ein Haus, das die Liebe der Rosen umfängt, sondern in die unbekannte, in Dämmerungen gehüllte Ferne. Wohlan, wagen wir die Fahrt in die Fremde, stürzen wir uns hinein ins Rauschen der Begebenheiten, brechen wir auf mit der Morgenröte und scheuen wir auch die Nacht nicht, um ins Unbekannte vorzudringen. Unser Leben sei eine Wanderschaft, vielleicht birgt es Reize und Lustbarkeiten, die denen, die an der Scholle kleben, unbekannt sind. Gewiß, das Wandern ist nicht immer ein Gang in der Morgenfrühe, wo der Schritt beschwingt ist und jauchzende Wonne Welt und Seele erfüllt. Die bösen Nächte werden nicht ausbleiben, wo der Wanderer „müde ist, und wo er das Tor der Stadt, welche ihm Rast bieten sollte, verschlossen findet; vielleicht daß noch dazu wie im Orient die Wüste bis an das Tor reicht, daß die Raubtiere bald ferner, bald näher her heulen, daß ein starker Wind sich erhebt, daß Räuber ihm seine Zugtiere wegführen. Dann sinkt für ihn wohl die schreckliche Nacht wie eine zweite Wüste auf die Wüste, und sein Herz wird des Wanderns müde... Aber dann kommen als Entgelt die wonnevollen Morgen anderer Gegenden und Tage, wo er schon im Grauen des Lichtes die Musenschwärme im Nebel des Gebirges nahe an sich vorübertanzen sieht, wo ihm nachher, wenn er still, in dem Gleichmaß der Vormittagsseele, unter Bäumen sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind, und welche, gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind."

In dieser Kennzeichnung seines Wesens als eines Wanderers kommt sinnbildlich zum Ausdruck, daß Nietzsche losgelöst ist aus der Sphäre einer Gemeinschaft, die dem Menschen ein Ziel, eine letzte, eindeutige Bestimmung zuweist. Kein Glaube, keine Überzeugung, kein Erlebnis ist ihm heilig genug, um festgehalten zu werden; in seinem Innern waltet ein Antrieb, Abschied zu nehmen von allem, was ihn einmal zur Bewunderung stimmte. Auch das Erhabenste ist ihm nicht erhaben genug, um für immer behütet zu werden, auch des goldenen Gestades, das sein Schiff berührt, wird er überdrüssig; kein Frühling und Sommer ist ihm

so göttlich, daß er es über sich brächte, mit ihren Wundern dauernd vorlieb zu nehmen. Mögen ihn auch die holdesten Stimmen umschweben, er vermag der Lockung nicht zu widerstehen: fortzugehen, in die Ferne zu schweifen.

Es gibt kein Leben ohne Wechsel und Wanderung; und auch wo eine Kultur sich verdichtet in Werken, die Ruhe und Majestät atmen, da fehlt die Bewegung nicht. Das Besondere bei Nietzsche ist eben der unbändige Rhythmus seiner Seele, der dämonische Drang, der ihn beredet, in die Weite zu ziehen; die Unruhe, die es nicht duldet, daß er einmal haltmacht, um von einem festen Punkt aus die drängenden Kräfte seines Innern zu bemeistern. Ihm ist jede feste Überzeugung, jeder Glaube ein Gefängnis, es fehlt seiner Seele ein Klima, das die Früchte zum Reifen bringt. Er wandert vielmehr von einer Zone zur anderen und genießt diesen Wechsel als besonderen Reiz. Eine Neugier nach dem Fremden, Fragwürdigen, Nochnichterprobten treibt ihn umher, ein Widerwille erfaßt ihn gegen alles Festbleiben, und so vergleicht er sich denn mit der Welle: „Seht, wie die Welle mit furchterregender Hast in die innersten Winkel des Geklüfts hineinkriecht! Es scheint, daß dort etwas versteckt ist, das Wert, hohen Wert hat. — Und nun kommt sie zurück, etwas langsamer, immer noch ganz weiß vor Erregung — ist sie enttäuscht? Hat sie gefunden, was sie suchte? Stellt sie sich enttäuscht? Aber schon naht eine andere Welle, gieriger und wilder noch als die erste, und auch ihre Seele scheint voll von Geheimnissen und dem Gelüste der Schatzgräberei zu sein. So leben die Wellen — so leben wir, die Wollenden!“

Mit unvergleichlicher Bildkraft hat Nietzsche sein Schicksal, das es ihm verwehrt, unter einem gütigen Himmel auszureifen, geschildert: „Ich bin ein Wanderer und Bergsteiger, . . . und es scheint, ich kann nicht lange stillsitzen. Und was mir noch auch als Schicksal und Erlebnis komme, — ein Wandern wird darin sein und ein Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber.“ „Ein Wanderer bin ich, . . .: immer unterwegs, aber ohne Ziel, auch ohne Heim. Also, daß mir wahrlich wenig zum ewigen Juden fehlt, es sei denn, daß ich nicht ewig und Jude bin.

Wie, muß ich immer unterwegs sein? Von jedem Wind gewirbelt, unstet, fortgetrieben? O Erde, du warst mir zu rund . . .

Ich bin in fernsten, kältesten Welten umgegangen, einem Gespenste gleich, das freiwillig über Winterdächer und Scheunen läuft.

Ich strebte in jedes Verbotene, Schlimmste, Fernste: und wenn irgend etwas an mir Tugend ist, so ist es, daß ich vor keinem Verbote Furcht hatte.

Ich zerbrach, was je mein Herz verehrte, alle Grenzsteine und Bilder warf ich um, den gefährlichsten Wünschen lief ich nach — wahrlich, über jedwedes Verbrechen lief ich einmal hinweg.

‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt,‘ so sprach ich mir zu. In die kältesten Wasser stürzte ich mich, mit Kopf und Herzen. Ach, wie oft stand ich darob nackt und als roter Krebs da!“

So baut Nietzsche keine Gärten und Felder an, daß ihre Früchte den Tisch zieren, die Scheunen füllen. Wandernd, umherschweifend pflückt er die Früchte von den Bäumen; denn die langen Gewohnheiten sind ihm verhaßt. Er liebt die köstlichen Minuten der Erkenntnis und des Erratens, nicht die anstrengende Arbeit des Grabens und Pflügens. All die Mühsal des Anbaus, der das Einhalten der strengen Regel erfordert, ist ihm verhaßt. Er nennt sich einen freizügigen Geist und beschreibt sein Dasein als ein geistiges Nomadentum, und er will es nicht zugeben, daß er, wenn er es sich versagt, auf seinen Problemen sitzen zu bleiben, nicht in die Tiefe dringe: „Ich halte es mit den tiefen Problemen wie mit einem kalten Bade — schnell hinein, schnell heraus. Daß man damit nicht in die Tiefe, nicht tief genug hinunter komme, ist der Aberglaube der Wasserscheuen, der Feinde des kalten Wassers; sie reden ohne Erfahrung.“

Wie keiner der führenden Geister deutscher Kultur hat Nietzsche sich in diesem Sinne ausgelebt. Sein Wesen weckt die Vorstellung von Irrlicht und Geistertanz, es läßt sich nicht greifen und fassen, wie man ein in klaren Formen sich ausprägendes Gebilde umschwebt und es sich als ein Klang einverleibt; es erinnert an die Wirbel eines Farbenspiels. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt,“ so hat er einmal seinen Lebensstil fein umschrieben, und in der Tat, Nietzsche baut nicht sein Leben wie ein Organismus gleichsam von innen heraus zu einer in immer größerer Fülle atmenden Gestalt aus, seine Entwicklung gleicht nicht dem Strome, der, immer neue Zuflüsse aufnehmend, zum majestätischen Bilde einer von einer Grundkraft beherrschten Gewalt anschwillt, es handelt sich vielmehr um immer neue Anläufe: es fehlt die durchgehende Linie, der beherrschende Mittelpunkt. Nietzsche vermag es nicht, die wild aufsprudelnden Quellen seines Innern zu fassen. So gleicht sein Wesen mehr

einem ungestalteten Dämon denn dem göttlichen Helden, aus dessen Augen die Herrschermacht des selbstsicheren, über sich selbst gebietenden, seine Kraft hoheitsvoll ausstrahlenden Genius leuchtet. Sein Leben ist ein Ringen ohne Ziel und Abschluß, ein beständiger Wechsel von Licht und Finsternis, alles andere als der Aufstieg eines Gestirnes, das sich aus Finsternis und Nebel herauswindet und nun seine Majestät im hellen Glanze seiner Strahlen verkündet.

Nietzsche hat diesen fiebrigen Rhythmus unübertrefflich, und zwar aus der Tiefe seines echt deutschen Wesens heraus, geschildert als Lust am Prozesse, am Werden. Schon in seinen Jugendjahren, wo sein Wesen noch nicht die breite Entfaltung der Spätzeit gewonnen hatte, hat er vorahnend sich selbst beschrieben, wenn er schaudernd von einem Typus spricht, der überall ein Werden erlebt: der der befehlenden Kraft ermangelt, die das um ihn Schwebende und Webende anzieht und verarbeitet, der ewig auf der Flucht vor sich selbst ist, verfolgt wie von einem Dämon, der jedes Besinnen, jedes Bauen verwehrt. Ein solcher Mensch würde in lauter Punkte auseinanderfallen, ihm wäre es versagt, sich als Kosmos, als Seiendes voll Sinn und beglückenden Gehaltes zu empfinden: er wäre eine Welle im Strom des Werdens, aus dem Erdreich gerissen, ein Spielball übermächtiger Kräfte.

Nietzsche hat sich in keines Philosophen Nähe wohler gefühlt als in der des Heraklit, und er hat die Philosophie dieses Denkers ausgedeutet aus seiner eigenen Lebensstimmung heraus. Nietzsche war es Qual und Bitternis, an einen festen Ort gebannt zu sein. Sein Genosse war der Sturm, der brausend über die Weiten fegt, sich nur eine kurze Rast vergönnt, um wieder in neuen Stößen seiner Kraft und Selbstherrlichkeit inne zu werden. Hat aber nicht Heraklit das Geheimnis der Welt entschleiert in einer Deutung, die dem vorherrschenden Klang in Nietzsches Wesen gleichkommt? Heraklit, abweisend den Augenschein, stellt das Verharren, das Sein in Abrede. Es gibt nach ihm kein Bollwerk im Strome, es gibt nur Wellenschläge, alles ist Geschehen, Fließen, Strömen. Das Auge des Geistes durchschaut das Trügerische der Dauer, und wenn etwas gleich bleibt, so ist es der Wechsel. Damit ist zugleich die dionysische Philosophie Nietzsches andeutend gekennzeichnet: eine Philosophie, die den Wechsel zum Gesetz der Welt erhebt, die nur die Welt kennt als Vergehen und Vernichten, die dem Krieg, dem Gegensatz zugewandt ist und in die Bildwerke, die sich aus der großen Flut herausheben,

die Ruinen, zu denen sie verfallen, hineinsieht; eine Philosophie, die keinen Abschluß kennt, keinen Gott, der die aufeinanderstürmenden Kräfte in einen dauernden Akkord einströmen läßt, ja, die den Sturm den die Lüfte reinigenden, aber auch zerstörenden Sturm, preist und verherrlicht als die Grundmacht des Daseins, in das eben auch das menschliche Leben einbezogen. So ist diese Philosophie herausgeboren aus einem tiefen Erlebnis Nietzsches, dem dionysischen Trieb, den er beschrieben hat als Begierde, „die zum Werden drängt, zur Wollust des Werdenmachens, das heißt des Schaffens und Vernichtens. Das Werden, von innen her empfunden und ausgelegt, wäre das fortwährende Schaffen eines Unbefriedigten, Überreichen, Unendlichgespannten und -gedrängten, eines Gottes, der die Qual des Seins nur durch beständiges Wandeln und Wechseln überwindet".

Ein Leben, das sich entfaltet unter dem Gebot eines solchen Antriebes, muß zur Stillosigkeit führen. Mag es Schätze auf Schätze zutage fördern: es fehlt das Band, an dem die Perlen aufgereiht werden können, die goldene Krone, an der die Diamanten ihre Lichtwunder aufsprühen lassen. Und in der Tat, nicht allein daß Nietzsche einer Philosophie huldigt, die eine Bewältigung des Daseins in dem Sinne ablehnt, daß sie den beglückenden Rhythmus der Harmonie festhält, der dem Ohre eingeht als ein Klang von etwas Göttlichem, Vollkommenem, einem von Schönheit umflossenen Gestalteten: er erprobt an allem, was bindet, seinen rätselhaften, zur Auflösung drängenden Trieb: an allen Idealen, die ihm begegnen, an der Moral, den Religionen, der Kunst. Ja, was das Furchtbare, Tragische seines Schicksals ist, auch Ideale, Stimmungen, Erkenntnisse, die er mit dem Blut seines Herzens genährt, werden überwunden im Drang, über sie hinauszukommen, um die ganze Lust des Werdens und Wechsels, diese mit Qual vermischte Lust rastlosen Strebens hinein in die Ferne auszukosten.

So lehnt Nietzsche jedes philosophische System, das die Fluten der Welt einfängt, in das Dasein feste Mauern einbaut, leidenschaftlich ab. Ein System, das den Erscheinungen einen bestimmten Platz anweist und so der wirrflutenden Fülle Herr zu werden versucht, ist ihm ein Käfig, der es dem Vogel verwehrt, seine Flügel auszubreiten und hinzufliegen, wohin es ihn treibt. Ein solches System erweckt in ihm die Vorstellung von Ketten und dumpfer Luft, von Knechtschaft und Schmerzen des Ge-

bändigten, in dem wilde Kräfte toben. Wo andere Qualen leiden im Anblick der durcheinanderstürmenden Erscheinungen des Daseins und sich dieser Qualen zu entledigen suchen, indem sie sich durch ein das flutende Gewoge bändigendes philosophisches System das Hochgefühl des Baumeisters verschaffen, der die zerstreuten Blöcke zur Harmonie zusammenfügt, da genießt es Nietzsche als ein Vorrecht des freien Geistes, im Chaos seine Entdeckerfahrten zu machen, mit den wilden Wogen dahinzuschießen, als ein Sohn der Natur sich in den Strudel der Welt zu mischen: im Wahn, so erst seiner Selbstherrlichkeit innezuwerden.

Er ist mithin alles andere als ein Philosoph, wiewohl auch zuweilen der philosophische Trieb seine Rechte geltend macht. Denn das philosophische Denken sucht unter dem quälenden Eindruck der Verworrenheit des Daseins zu letzten Tatsachen vorzudringen, von denen aus eine einheitliche Deutung des Weltgetriebes möglich ist, und sein Ergebnis ist immer eine ungeheure Vereinfachung der Welt: ein System, in dem jede Erscheinung eine Stelle angewiesen bekommt. Nietzsche aber treibt es vor allem hin zum Einzelnen; dort, wo das Leben aufsprüht in verwirrender Fülle, stellt er sich mit Vorliebe ein, um sich in den Lichtertanz einzumischen. Und wenn es ihm einmal gelungen, die flackernden Lichter zu einer Leuchte zu vereinigen, sofort stellt sich der Drang ein, wieder zu vernichten, was die synthetische Kraft zusammengefügt. Es ist ihm verwehrt, auf dem Grunde einer das Dasein bemeisternden Erkenntnis zu verharren, sein Drang, in immer neuen Reizen sich die Lustbarkeit des Wechsels zu verschaffen, läßt es nicht zu, eine philosophische Besinnung festzuhalten, jeder Abschluß wird von ihm als Fessel empfunden. Pfui, sich einem System zu verschreiben, unter einem dumpfen Gewölbe zu leben, das den Ausblick auf die Wunder des Lichtes und das dämonische Rasen der Unwetter und Stürme versperrt! Pfui, der Sklave einer Erkenntnis zu sein, die den Menschen in streng vorgezeichnete Bahnen zwingt; wie feige, auf Abenteuer in unwirtlichen Bergen und schaurigen Abgründen, auf wilde Seefahrten zu verzichten! Sich einem System hinzugeben, das bedeutet, sich dümmer zu stellen, als man ist, bedeutet, das Spiel der Seelenkräfte zu unterbinden und sich zur Dienstbarkeit zu verurteilen.

Nietzsche bleibt es keineswegs verborgen, daß die wahre Meisterschaft sich erst in der Bändigung der Kräfte kundgibt, und auch er hat danach gestrebt, das ihn umstürmende Chaos

zur Harmonie zu formen. Und wenn auch zuweilen sein Fuß einen Boden betrat, wo Götterlüfte wehen, immer reißt ihn wieder die Teufelsfaust in die wilde Welt wirbelnder Erscheinungen. So hat er, um sich zu rechtfertigen, sein Schicksal umwoben mit dem Lichtglanz der Vornehmheit. Die Freiheit, so wie er sie versteht, sie ist ihm das Vorrecht des erlauchten, hoch über der Masse thronenden Menschen. Der vornehme Mensch erwartet von sich immer das Beste, mag er auch hinfliegen, wohin es ihn treibt: ein freigeborener Vogel ist er, und wo er sich niedersetzt, da wird es sonnenlicht um ihn sein. Wer einer einmal gefaßten Überzeugung treu bleibt, der erweist sich als ein Mensch zurückgebliebener Kultur. Seinem Wesen geht die Bildbarkeit ab, es ist starr, hart wie sprödes Felsgestein, kein Material, an dem das Schicksal seine Meisterschaft erproben kann. Es geht ihm die Fähigkeit ab, sich in fremde Lagen hineinzuversetzen, mitzuerleben, sich zu entäußern, und erinnert so an den Götzen, der starr in die Weiten schaut, ohne daß der bunte Reigen der Welt sich in seinem Auge spiegelt. Wer seiner Überzeugung treu bleibt, muß es erleben, daß seine Seele verschlammt. Ein stärkendes Bad aber ist der Wechsel der Meinungen, indem er immer neue Kräfte aus den Schächten der Seele hervorlockt, immer wieder, wenn einmal die Dumpfheit den Geist bannt, den Äther ausspannt, in den der Erneuerte mit Adlerschwingen hinaufschweben kann.

So ist Nietzsche, ein echter Sohn des Zeitalters, das es nicht mehr vermag, eine die Geister bannende und lenkende Tradition zu schaffen, ein Lobredner der kurzen Gewohnheiten. Sie sind ihm das Mittel, um „viele Sachen und Zustände kennen zu lernen, und hinab bis auf den Grund ihrer Süße und Bitterkeiten zu dringen". Oft glaubt er, durch das Tor gegangen zu sein und eine Ruhestätte gefunden zu haben, die keinen Wunsch mehr aufdämmern läßt. Der Abend mit seiner Friedseligkeit hat sich um ihn gebreitet, seine Seele ist gesättigt und labt sich an der Kraft ihrer Fülle; die Probleme haben ihren Stachel verloren, sein Geist ist erfüllt vom Gefühl des Sieges, auf den keine Niederlage mehr folgt. Aber da kommt plötzlich die Wandlung. Es wird Morgen, die Vögel zwitschern und baden sich im Lichte, die Geschäftigkeit des Tages dringt hinauf in den Frieden des Einsiedlers, aus dem Tal kommen Stimmen, die ihn antreiben, Abschied zu nehmen und die Genügsamkeit und den Frieden des errungenen Sieges mit der Lust der Wanderschaft zu vertauschen. Der Einsiedler

träumt von neuen Siegen und neuen Pforten, er ist müde geworden seiner alten Gewohnheit und lechzt nach neuem Leben. Und oft bietet sich das Neue mit freundlicher Miene dar, und so wird es eingeladen und aufgenommen, bis es wieder schal geworden und die nach neuen Süßigkeiten und Bitternissen lechzende Seele wieder Umschau nach Gästen hält, die aus der Ferne kommen und mit neuer Kunde den Geist erfrischen.

So lebt Nietzsche ein Leben des ewigen Wechsels: ein Leben, in das immer neue Himmel hineinglänzen, immer neue Dämmerungen und düstere Wolken hineinragen, und er rühmt sich, nicht allein in Äußerlichkeiten, in bezug auf Wohnung, Kleidung und Nahrung sein eigener Feind zu sein, sondern auch in bezug auf die höchsten Probleme: auch sie werden durch neue Fragestellungen beständig überwunden; sobald sie den Reiz der Neuheit verloren, büßen sie den anlockenden Zauber der Frucht ein, die der dürstende Mund zu schlürfen sucht. So erinnert die Vornehmheit Nietzsches nicht an die des Königs, der, in seinem Palaste thronend, seine Gefolgsmannen mit den Gaben seiner Huld verklärt, sondern an den Abenteurer, der, von unbändigem Freiheitsgefühl beherrscht, überall, wo ihn seine wilden Fahrten hinbringen, in Festen seine Würde offenbart. Das eben ist das Meisterschaftsvorrecht des großen Geistes: zu leben, wie es ihm die Laune, der verborgene Dämon eingibt. Das Feuer brennt so lichterloh in ihm, daß er es nicht über sich bringen kann, zur Bildsäule zu erstarren.

Spieler und Narr.

Alle, die Nietzsche gekannt haben, bestätigen, daß er ein Mensch voll tiefen Ernstes war, und wenn diese Zeugnisse fehlen würden: seine Schriften, in die er sein Inneres ausgegossen, zeigen ein Ringen von solcher Unerbittlichkeit, daß man zuweilen förmlich von einem Schauder erfaßt wird. Nietzsche legt seine Seele mit einer Rücksichtslosigkeit bloß, kämpft seine Kämpfe mit solcher Leidenschaft aus, daß man, mag man sich auch zu seiner Persönlichkeit stellen, wie man will, von Ehrfurcht ergriffen wird. Er ist wahrhaftig in höchstem Grade, und eben weil er es nicht vermag, die Triebe und Leidenschaften, die ihn bewegen, zu verbergen, weil er aussprechen muß, was ihm sein Dämon eingibt: bieten seine Werke so viel Unvereinbares dar. So versteht man, daß ihm Geister, denen nicht der Ernst in die Stirn gegraben, wahren Abscheu einflößen. Das Schauspielerhafte mancher zu

Großem bestimmten Naturen empfindet er als ein Verbrechen wider den Genius der Humanität, ihm ist ein Leben, in das ein Ideal hineinleuchtet, ein Hohn und Frevel, wenn es nicht ganz der erhabenen Göttin geweiht ist. So hat er Richard Wagner, als offenbar geworden, daß in ihm der schauspielerische Trieb über die Maßen waltet, grimmige Fehde angesagt: nie hat er es ihm verziehen, daß er seine reiche Begabung dazu benutzte, um in einer großen schauspielerischen Offenbarung nach Wirkung zu streben, bestimmt, die Massen zu berauschen: die Massen, für die das Theater, die Domäne Wagners, vor allem eine Vergnügungsstätte bildet, um ihren abgehetzten Nerven die Lustbarkeit einer Sensation zu verschaffen. So schleudert er Wagner, für dessen Größe er auch in den Zeiten der ärgsten Feindschaft durchaus empfänglich ist, einen Fluch entgegen: sein Schaffen, sein Leben ist nicht eingebettet in den Grund der Wahrhaftigkeit, es ist ihm zu viel Oberflächliches daran, zu viel Verzicht, das Ideal rein darzustellen, zu viel Maske, Komödiantentum. Nicht die Wirkung auf die Masse ist es, mögen auch alle Künste in Szene gesetzt werden, die nach Nietzsche einem Leben den Charakter der Erhabenheit verleiht, sondern allein die Folgerichtigkeit, die dem Geschmack einer Volksschicht kein Zugeständnis einräumt, eine Folgerichtigkeit, die vielmehr alles abweist, was die Flamme trüben könnte. Schauspielerei, wie er sie wähnt bei Wagner entdeckt zu haben, grenzt ihm an Lüge; wo aber ein Ideal gebietet, da herrscht eine unerbittliche, strenge Göttin, die Wahrhaftigkeit, die ihren Dienern Kämpfe und Schmerzen auferlegt, auf daß sie ihren Adel beweisen und standhalten auch in der eisigen Luft eines schweren Schicksals.

Wo immer Nietzsche solche Schauspielerei am Werke sieht, da gerät er in flammende Entrüstung: ein Leben, das von solchen Zauberlichtern überspielt ist, flößt ihm Ekel ein. Das Erheucheln von erhabenen Gefühlen und Stimmungen kommt ihm einer Tempelschändung gleich, und da er mit scharfem Blick erkannt, daß gerade das demokratische Zeitalter, das die Menschen entwurzelt, den Schauspieler in die Höhe bringt, so fühlt er sich — schon von diesem Standpunkt aus betrachtet — in dieser Zeit als ein Fremdling, umgeben von Hanswursten und Narren. Und stark ist sein Mißtrauen gegenüber den Helden der Geschichte, den großen Männern, die in die goldene Wolke des Ruhmes gehüllt! Vor seinem sehend gewordenen Auge zerfließt gar zu oft diese Wolke, und aus der Glanzgestalt mit der Krone auf dem Haupt

wird nun — der Schauspieler des Ideals, der zweideutige, mit dem Erhabenen spielende Mensch, der es nicht vermag, sich in der Höhe des Ideals zu halten.

Und nun das Seltsame: dieser gleiche Nietzsche, der im Schauspieler seinen Todfeind sieht, bedeckt sein Antlitz mit der Maske; er, der das lügenhafte Gebaren des Schauspielers in die Acht erklärt und als eine Verletzung seines heiligen Willens empfindet, der Wahrheit zu dienen, verkleidet sich selbst und stellt sich auf die Bühne. Wie, sollte er wirklich, hierin Wagner folgend, sich herbeigelassen haben, zu heucheln, um die Masse um sich zu sammeln? Sollte er dabei sein eigenstes Wesen, den tiefen Lebensernst, verleugnet haben, oder ist auch eine andere Deutung denkbar? In der Tat, Nietzsche geht unter die Schauspieler des Geistes, um den Druck seines Lebens überhaupt aushalten zu können: eines Lebens so fragwürdig und rätselhaft, so schwer verständlich, so neuartig, eines Lebens voll solch überraschender Seltsamkeiten und verwirrender Lichter, daß er sich den Anschein der Oberfläche verleihen muß, um seine schreckenden Tiefen zu verbergen. Er muß in eine fremde Gestalt schlüpfen, um überhaupt gesehen, gehört zu werden, und wo im Falle eines tiefen Lebens auf eine solche Verwandlung verzichtet wird, da stellt sich nach Nietzsche immer die Öde ein mit ihrem Grauen: die Folge ist, daß man täglich und stündlich gekreuzigt wird. Und nicht allein dies: die Maske ist auch nötig, um sich die zudringlichen Geister vom Leibe zu halten, ihnen den Weg in das Heiligtum der Seele zu versperren, wo die Geheimnisse weben, die sich wehren, den frechen Augen der Welt ausgesetzt zu werden. Und zu alledem: der tiefe Geist ist für die Menschen seiner Umgebung, seines Zeitalters verkleidet, auch ohne daß er es will. Die Welt, in der er sich bewegt, ist der Zeit so fern gerückt, daß jedes Wort, das ihm über die Lippen kommt, falsch begriffen wird, unverstanden bleibt.

Wer Nietzsches Schriften liest, ohne mit dieser seiner Geisteshaltung vertraut zu sein, der bewegt sich fortwährend auf einer falschen Fährte: es begegnet ihm auf Schritt und Tritt der Psychologe, der fremde Seelen durchleuchtet, während in Wirklichkeit Nietzsche aus der Tiefe seiner eigenen Seele herausspricht. Er selbst hat erklärt, daß er in den beiden „Unzeitgemäßen Betrachtungen", „Richard Wagner in Bayreuth" und „Schopenhauer als Erzieher", das Bild zweier großen Menschen aufgestellt habe, in die er das Blut seiner eigenen Seele gegossen: so daß er

letzten Endes nichts anderes als sich selbst mit seinen Nöten, Stimmungen und Idealen hingezeichnet habe. So werden ihm eine ganze Reihe von Geisteshelden zum Mundstück seiner Offenbarungen: Heraklit, überhaupt die vorsokratischen Philosophen, Epikur, der Philosoph der herbstlich gefärbten Antike, die jüdischen Propheten, Luther, Shakespeare, Pascal, Sterne, Herder, Goethe, Napoleon und manche andere. Oder auch er schildert Kulturen, in denen er sich heimisch fühlt, mit Farben, die seiner eigenen Seele abgeborgt sind: das homerische Zeitalter, das tragische Zeitalter der Griechen, unser Mittelalter mit seiner weiträumigen Seele, in der das Derbste und Zarteste nebeneinander liegt, die Renaissance mit ihrem rauschenden Lebenswillen, die Aufklärung und was alles noch in Betracht kommt.

Hätte Nietzsche in einer Zeit ungebrochener Kultur gelebt, so hätte er unmittelbar aus deren Seele und Atmosphäre heraus gesprochen, ohne sich das Gewand fremder Gestalten umwerfen zu müssen. Aber weil er heimatlos ist, weil er in Bezirken lebt, die den Augen seiner Zeit verborgen, muß er, der Jünger der Wahrheit, sich maskieren: um von einem Blick des Verständnisses getroffen zu werden, oder um die Schwere des Druckes, der auf ihm lastet, zu vergessen. Diese Lust an der Maske weist hin auf den Bruch seines Wesens. Sie zeigt, daß die Einheit des Lebensstils fehlt, jene Festigkeit des Charakters, die es verbietet, in fremde Rollen unterzutauchen. Und in der Tat, die Spiele, die Nietzsche vorführt, sind Stimmen gleichsam aus dem Reiche verschiedener Kulturen; und eben, weil er niemals nur in einer einzigen Kultur heimisch ist, weil er voll Abenteurerlust von einem Lande zum anderen wandert, bietet sich ihm sein Leben dar im Bilde des Spieles. „Die Falschheit mit gutem Gewissen, die Lust an der Verstellung mit Macht herausbrechend, den sogenannten ‚Charakter' beiseite schiebend, überflutend, mitunter auslöschend; das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen Schein hinein; ein Überschuß von Anpassungsfähigkeiten aller Art, welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten besten Nutzens zu befriedigen wissen": so hat er einmal das Wesen des Schauspielers und damit sich selbst beschrieben. Fürwahr, Nietzsche, der Wanderer und Abenteurer, der Eroberer ohne Heimat, hat sich so verstellt, neuen Himmelsstrichen angepaßt, verwandelt, daß sein Wesen förmlich schillert und völlig bar ist des Charakters im Sinne eindeutig, machtvoll heraustretender seelischer Grundkräfte. Er ist wie ein im Lichte sprühendes Wasserspiel nicht zu

fassen, es fehlen die Horizontlinien des Gebirgszuges, an denen sich das Auge forttasten kann. Ja zuweilen bricht seine Lust an der Maske wie ein Zerrklang inmitten einer erhabenen Melodie heraus, so daß wir Mühe haben, seinen tollen Sprüngen zu folgen, ohne uns mit Entsetzen abzuwenden: die Charakterlosigkeit feiert dann einen nicht zu überbietenden Triumph. Weihevoll besingt Nietzsche das Erhabene seiner Sendung, das, wie er glaubt, Einzigartige seiner Mission, und dicht neben diesen Ergüssen aus geschwelltem Herzen äußert sich ein Hohn, ein Narrentrieb, der in die göttlichen Gefilde hineinbricht wie Schlammfluten in einen Tempelbezirk. Er, der sich nicht genugtun kann, sich selbst Altäre zu bauen, der sein Selbst anbetet wie der Fromme seinen Gott; der in der Einsamkeit fast verschmachtet und seine Hände bettelnd ausstreckt nach Freunden, daß sie mit einem Tropfen Liebe seine fiebrige Stirn, sein sehnsuchtskrankes Herz kühlen: er gesteht, er habe schrecklich Angst davor, daß man ihn eines Tages heilig spreche. „Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst . . . Vielleicht bin ich ein Hanswurst."

Nietzsche als Hanswurst, als Schauspieler der niedrigsten Form, ein Possenreißer, der lieber Antiesel, Satyr sein will als Heiliger, um den sich Gläubige scharen! Damit hat sein Trieb, sich zu verkleiden, die verwegenste Form erlangt, und nicht nur einmal spricht er davon, daß er das Heldentum, das ihm auferlegt ist, nicht zu tragen vermöchte, würde in den tiefen Ernst, in den seine Seele eingebettet, nicht das Geläute der Schellenkappe hineinklingen. Das Leben, dieses Leben mit seinem Auf und Ab, seinen Fahrten durch schauerliche Schluchten und über Berge, wo das Eis seine Heimat hat, es wäre nicht zu ertragen, wenn dem wilden Abenteurer nicht einmal seine Ruhestelle sich darböte, wo er seiner Narrheit froh werden könnte: um all das Schwere, das auf ihm liegt, zu vergessen; um einmal zu lachen und durch Gelächter die eherne Stimme der Pflicht zu übertönen. Versteht man so, daß Nietzsches Schauspielerei alles andere ist als das Anzeichen jener Oberflächlichkeit, die sich heute breit macht, daß in ihr vielmehr sich ausspricht das Verlangen, einmal von dem Dämon, der ihm so Unheimliches auferlegt, loszukommen? Daß er dem Narren freien Lauf läßt, um an der Schwere des Heldentums nicht zugrunde zu gehen? Freilich, wo solche gegensätzliche Triebe walten, da entsteht ein Wirbel, da ist die Einheit der Persönlichkeit gesprengt. Und wenn Nietzsche sein Narrentum gelegentlich dahin ausdeutet, daß er es brauche, um nicht an

einem unseligen Wissen zugrunde zu gehen, so dürfen wir sagen, daß eben dieses Narrentum selbst ein Ausdruck ist des gräßlichen Zwiespaltes seiner Seele, nicht allein ein Mittel, um den unheimlichen Ruf aus dem Abgrund abzuwehren. Wo der Narr dem Helden in den Weg fällt, da verblaßt die Lichtspur eines zu reinen Höhen führenden Wandels, und so sehr auch Nietzsche sein Leben mit seinem Blut bezahlt: zu den Erwählten, deren Standbilder Vollendungsglanz umflutet, gehört er nicht.

Nietzsche wird von der Vorstellung des Spieles mit den Problemen des Lebens auf allen seinen Wanderungen begleitet. Ein Verlangen nach Freiheit zieht durch dieses seltsame Leben, nach einer durch keinen Schmerz vergällten Lust, nach jener Ungebundenheit des Vogels, der selbstherrlich in der blauen Luft schwebt und den Sieg über die Schwere im Glücke der Sonnenfülle auskostet. Die Seligkeit des Kindes taucht auf, das im Spiele sich vergißt und hier seine Vollkommenheit erlebt; die Wandlung der Arbeit zum Spiel, des Ringens zum fröhlichen Reigen, des beschwerlichen Bergsteigens zum Fluge des Adlers. „Wir meinen, das Märchen und das Spiel gehören zur Kindheit: wir Kurzsichtigen! Als ob wir in irgendeinem Lebensalter ohne Märchen und Spiel leben möchten! Wir nennen's und empfinden's freilich anders, aber gerade dies spricht dafür, daß es dasselbe ist — denn auch das Kind empfindet das Spiel als Arbeit und das Märchen als seine Wahrheit."

Dies Gelüst, zu spielen, hat Nietzsche in einer wahrhaft unersättlichen Weise ausgekostet. Er möchte sich aus dem Bannkreis all der Werte, die befehlend vor den Menschen treten, befreien, möchte sich in keines Herrn, keines Gottes, keiner Ordnung Dienst begeben, um der Freiheit nicht verlustig zu gehen. Sein Verhältnis zur Welt mit ihren Forderungen, ja selbst seinen eigenen Erlebnissen gegenüber soll das des Kindes sein dem Spiel gegenüber. Er möchte über allem, selbst über der Moral, die ein Fordern ist, frei schweben, um mit ihm spielen zu können. Aber wenn auch dieses Spiel in die Unschuldsfarbe der Kinderseligkeit getaucht ist, es ist nicht immer harmlos. Ist nicht auch das Kind zuweilen grausam, wird es nicht von Gelüsten der Zerstörung erfaßt, so daß es dem Schmetterling den Schmelz von den Flügeln wischt, das in seine Gefangenschaft geratene Tier seine Grausamkeit spüren läßt? Das Spiel wird zum Experiment, die Dinge werden bald mit Liebe betreut, mit Ehrfurcht gehütet und gepflegt, bald mit Kälte und Grausamkeit betastet, und wenn nun

der Spieltrieb sich auswirkt an dem, was bisher auf der Höhe der Anbetung stand, da wird das Spiel zum gefährlichen Wagnis: es wird zum grausamen Griff hinein in ein zartes Gewebe. Da „werden die besten und geliebtesten Dinge umgedreht", es werden „die Kehrseiten angesehen", da wird aus solchem Experimentieren „ein unheimliches und böses Spiel".

Mephistopheles.

Nietzsche, dem Abenteurer und Spieler, dem beständig sich Wandelnden, dem das Werden ein Höheres ist als das Sein, ist ein schweres Schicksal auferlegt. Auch ihn lockt das Glück der Tempelruhe, und auch in seinem bewegten Dasein gibt es Stätten, an denen er einmal aufatmend verweilt und die Seligkeit empfindet dessen, der wähnt, durch die Pforte des Sieges geschritten zu sein. Aber sein Verhängnis ist es, auch dem Geliebtesten den Abschiedsblick zuwenden zu müssen, und oft vollzieht sich die Losreißung unter tiefsten Erschütterungen. Ist es nicht ein furchtbarer Fluch, auch an der Stätte der Anbetung von dem schauerlichen Ruf der Erynnien verfolgt zu werden, die es nicht dulden wollen, daß der Himmel sich segnend über einen in den Frieden eingegangenen Menschen sich ausspannt, die vielmehr hetzend den Geretteten wieder in die wilde Welt zerren? Das Besondere des Schicksals Nietzsches ist es nun, daß er die ihm auferlegte Nötigung, sich vom eroberten Festland immer wieder in die Flut zu stürzen, auch als ein Vorrecht, als das Auszeichnende seines Wesens nicht nur hinnimmt, sondern willkommen heißt als die Voraussetzung für ein Leben von höchster Bedeutung und Mächtigkeit; freilich, daß er auch wiederum ankämpft gegen den Fluch des ewigen Wechsels. So blicken wir in ein Wirrnis ergreifender Seelenkämpfe hinein, die geschichtlich belanglos wären, böten sie sich nicht dar als ein großartiges Abbild zugleich des Ringens einer Zeit, die einem ähnlichen Fluch ausgesetzt ist wie Nietzsche, der Einsame.

Wo dem Werden der Preis zugeteilt wird und das Sein nur als ein Ruhepunkt gleichsam des Werdens gilt; wo der Sinn des Lebens erfaßt wird im Wandel und Wechsel, da gesellt sich zum Trieb des Schaffens der des Zerstörens. Das ist ja gerade das Wesensmerkmal des dionysischen Triebes, der machtvoll in Nietzsche waltet, daß er das Starrwerden, das Sein, das Hängenbleiben an Anschauungen, Idealen, Ordnungen als eine Qual

empfinden läßt, und daß der also Gefolterte sich von dieser Qual zu befreien sucht, indem er alles, was bindet, zerreißt, um, sobald wiederum Fesseln um die Glieder sich legen, erneut sein Vernichtungswerk zu vollführen. Ein solches Leben wäre ein Abbild der Natur: ein aus der Überfülle herausschäumendes Leben, das sich den Luxus erlaubt, auch die erhabensten Wunderwerke dem Untergang zu weihen, um das Chaos zu gebären, aus dem zeugende Kräfte wieder von Harmonie umflossene Gebilde schaffen, denen dann aufs Neue das Schicksal alles Lebendigen bereitet wird. Wo der Frühling seinen Blütenzauber entfaltet, da will es der von diesen Wundern gebannte Blick nicht zugeben, daß die ganze Pracht nichts als ein kurzes Aufleuchten jubelnder Kräfte ist; und wenn der Herbst seine goldene Fülle unter einem milden Himmel ausbreitet, da will es dem von diesem Segen umhauchten Sinn wiederum nicht eingehen, daß der grausame Tyrann des Winters in den Bergen lauert, um mit Stürmen und Frösten die paradiesischen Gefilde zu verwüsten. Aber eines Gottes Wille ist es, daß der Glanz der Fülle bleicht und das Chaos in die Bezirke des Friedens einstürmt: der Wille eines Gottes, den die Vollendungsruhe peinigt; der, unter der Überfülle seiner Kräfte leidend im Wechselspiel von Schaffen und Zerstören allein seine Befriedigung, die Bürgschaft seiner Selbstherrlichkeit und Majestät, findet.

So steht Nietzsche, der leidenschaftlich gerungen hat, um zur Harmonie einzugehen, vor uns da als ein Zerstörer und Vernichter, der seinesgleichen in der Geistesgeschichte sucht. Und diese Zerstörungsarbeit vollzieht sich in verschiedenen Formen: bald in der Form eines Zweifels, der umspielt ist vom Blendwerk geistreicher Betrachtung, bald als tiefbohrende Skepsis, bald als schamlose Entweihung des Heiligen, als Verrat an einem mit Ehrfurcht bedeckten Götterbild oder auch als teuflischer Mord, begangen von einem Unhold, der sich noch damit brüstet, ein Abgesandter der Unterwelt zu sein, der sein Blut haben müsse.

Als Sohn einer Übergangszeit ist Nietzsche Skeptiker. Er hat einmal die Skepsis beschrieben als Ausdruck einer Erkrankung des Willens, die entsteht, wenn eine alte, von einer herrschenden Klasse überwachte Ordnung zerbröckelt, Rassen oder Stände sich mischen. Es leben dann in den Menschen der neuen Zeit verschiedene Werte fort, die Einheit des Lebensstiles geht verloren, das Dasein verliert den Charakter der Eindeutigkeit. Ein Geist der Unruhe erwacht, alles wird betastet, angenagt: der

Wille, der einst hin gerichtet war auf ein klar umschriebenes Ziel, büßt die Majestät, die er ehedem besaß, ein; das Lustgefühl frischen Handelns wird untergraben, und aus dieser Stimmung heraus entspringt eben die Skepsis. Hier redet Nietzsche vor allem auch von sich selbst, Nietzsche, der, mag er auch seinem Willen zu einem sonnigen Morgen und herrlichem Übermorgen Preislieder singen, ein solcher von bunten Lappen behängter Mensch der Übergangszeit ist. Er ist Skeptiker, indem er, Kunde besitzend von verschiedenen Kulturen, deren Leidenschaften und Ideale sich zueigen macht, und weil ein scharfer Verstand unter dem Antrieb, in immer neuen Gestaltungen die Lust und den Schmerz des Lebens auszukosten, ihm die Möglichkeit gibt, verschiedene, gegensätzliche Werte und Stimmungen und Erkenntnisse gegeneinander auszuspielen. Er blickt nicht mit den Augen eines Menschen in die Wirklichkeit und sein Inneres, sondern mit immer neuen Augen, die bisher unberührte Seiten der Dinge enthüllen, so daß das Leben bald zum bunten, bald unheimlichen Rätsel wird und so jenen Charakter verliert, der ein frisches Wollen entfacht.

So haust der Skeptiker in ihm, und wenn er einmal gesteht, daß es fast des Genies bedarf, um dessen Stimme zum Schweigen zu bringen, so hat Nietzsche, mag er auch sich als froher Botschafter anpreisen, wie es noch keinen gegeben habe, diese Kraft nicht aufgebracht. Seine Weisheit hat eine Kralle. Sie schwebt nicht ruhig über den Dingen, sondern ist boshaft gegen sich selbst: „Sie hat ihr Lachen und sogar ihr goldenes Angelrütchen ... Veränderlich ist sie und trotzig; oft sah ich sie sich die Lippen beißen und den Kamm wider ihres Haares Strich führen.“ Diese Weisheit entschleiert ihre eigenen Gebrechen, sie ist mit der Skepsis vermählt und alles andere als eine göttlichem Munde entstammende Lehre.

Nietzsche ist ein typischer Vertreter jener Überkultur, an der unsere ganze Zeit krankt. Er hat seine Erlebnisse, hat hohe Stimmungen, aber er hat auch ein unseliges Wissen von seinen Erlebnissen, das gleichsam die erhabene Kuppel sprengt. Er will ja sein Leben als Experiment betrachtet wissen, und wenn er nun auch an den geheimsten Vergängen der Seele seine Versuche anstellt, muß da nicht die Quelle verschüttet oder doch getrübt werden, die einen frohen Glauben, einen fröhlichen Willen nährt: den Glauben an ein Letztes und Höchstes, dem sich der Mensch ehrfurchtsvoll hingeben kann? Er wirft einmal den Religions-

stiftern vor, also den Menschen des stärksten Glaubens, denen es ohne weiteres gewiß war, daß sie die Wahrheit in den Händen trügen, daß ihnen die Redlichkeit gefehlt hätte: es unterlassen hätten, zu prüfen, ob denn ihre Erlebnisse auch den Anforderungen der Vernunft Genüge leisten. Sie haben sich, erklärt Nietzsche, ihren Erlebnissen hingegeben wie einer fremden Gewalt, haben die phantastischen Lichter, die über ihnen aufsprühten, hingenommen als Wirklichkeit und untrügliche Zeichen der Erleuchtung, haben es unterlassen, ihr eigener Kritiker und Wächter zu sein: so daß sie in den Bann der Unfreiheit gerieten. Demgegenüber will Nietzsche ein Bürger sein des Reiches der Vernunft, in dem das Licht hell leuchtet und nicht farbige Dämmerungen den Sinn narren; wo es verwehrt ist, von Wundern und Wiedergeburten zu sprechen, wenn einmal die Seele eine große Stunde erlebt; wo vielmehr die Erlebnisse es sich gefallen lassen müssen, aus dem Dunstkreis des Geheimnisses herausgehoben und der Sonne ausgesetzt zu werden, auf daß diese mit ihrem scharfen Auge den Schleier durchdringe. „Wir . . . Vernunftdurstigen wollen unseren Erlebnissen so strenge ins Auge sehen wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchstiere sein."

Damit ist jene Instinktsicherheit des Menschen, der aus der Kraft einer herrschenden Kultur heraus, wie die Pflanze unter der Segnung des Regens und der Sonne, seine Werke wirkt, dahin: ein unerhörtes Mißtrauen gegen alles, was Anspruch macht, ein Endgültiges zu sein, greift Platz, und mit Stolz nennt Nietzsche seine Schriften eine Schule des Verdachtes. Die Wahrheit ist noch nicht Wahrheit, wenn sie nicht auf dem Experimentiertisch gelegen und sich noch frisch und unberührt anbietet, und es gibt nur einen Weg zur Wahrheit, den „des Mißtrauens gegen alles und jedes . . . Das rechte Auge darf dem linken nicht trauen, und Licht wird eine Zeitlang Finsternis heißen müssen: das ist der Weg, den ihr gehen müßt." Das Leben, das Nietzsche vorlebt, ist nicht einer Idee geweiht, die die Seele in einen durchgehenden Rhythmus einbettet, der sich dem Ohre als Wohlklang der Selbstsicherheit einschmeichelt, indem ihm eine solche Idee nicht heilig genug ist, um sich ihr wie einer zur Anbetung stimmenden Gottheit hinzugeben. Gewiß, es leuchten Ideen in die Seele Nietzsches hinein, und oft hat es den Anschein, als ob er ihr verzückter Liebhaber wäre; aber es wird auch das Für und Wider aufgesucht, und da für den spähenden Blick auch dem

Ehrwürdigen und Heiligen die Unvernunft beigemischt ist, so bietet sich Nietzsches dämonischem Versuchergeist ein ergiebiges Feld der Betätigung dar. Es gibt nichts Festes, das für sich verlangen könnte, unberührt zu bleiben, nichts, das in den Schoß der Ewigkeit eingesenkt ist und Anspruch darauf machen könnte, als ein Heiligtum verehrt zu werden. Mögen die Bildwerke, die eine Meisterhand geformt, auch den Anschein erwecken, als spreche aus ihnen der Geist eines höheren Wesens: sie sind der Materie entnommen. Mag der Liebende sich als verkörperte Hingabe betrachten: welch schauerliche Habsucht ist in ihm, der seinen Götzen lediglich für sich beansprucht? Mag die Moral sich den Anschein geben, daß sie den Menschen zur Hut bestellt ist: welche Tyrannei übt sie doch aus! Mag die Wahrheit sich in das Gewand der Heiligkeit kleiden und ihren Liebhaber anlächeln mit Augen, aus denen die Harmonie leuchtet: wie vergewaltigt sie alles, was ihrem Spruch sich nicht fügen will! Mit einem Raffinement sondergleichen spürt Nietzsche die Schatten auf, die die Dinge werfen. Wo seine Zeit das Licht der Vernunft am Werke sieht, da macht er es sich zur Aufgabe, in die Abgründe hineinzuleuchten: so daß er sich als wahrer Antipode fühlt. Das Gehorchen bereitet ihm Qualen, ist ihm eine entwürdigende Dienstbarkeit, und er nennt das Pathos, die hohe Stimmung, mit der für eine Sache geworben wird, wegwerfend eine Lasterhaftigkeit des Intellekts. O ihr Schwärmer, die ihr euch einredet, die Flamme, die in euch lodert, sei himmlischen Ursprunges; eure Wahrheit sei ein Gebilde des Äthers: während sie umqualmt ist vom Dunste eurer eigenen Seele! Ihr Anbeter der Farben, die ihr die Morgenröte für Gefilde der Seligen haltet, während doch ein Speer des Sonnengottes genügt, die ganze Herrlichkeit zu zerstören. Ihr Brünstigen und Flammenden, ihr in der Hitze der Leidenschaft Taumelnden, die ihr euch rühmt, die Weihe empfangen zu haben, während ihr doch mit eurem flackernden Lichte lediglich die Vernunft verdunkelt habt! Ihr Fanatiker der Wahrheit, die ihr wähnt, auf einem Boden zu stehen, den Zyklopen gebaut haben, während er bedeckt ist mit den brüchigen Steinen der Lüge und der Heuchelei!

So hat Nietzsche angekämpft gegen alles, was in seiner Zeit mit dem Anspruch auf Geltung auftrat, aber auch gegen alles, was in seiner eigenen Seele sich regt als eine Macht, die Unterordnung verlangt. Er, der von Gegensätzen beherrscht ist, wie nur je ein Mensch es war, wird so zum leibhaftigen Ringkampf,

und keine Stimmung, keine Regung ist ihm erhaben genug, um sie nicht seine boshaften Hände spüren zu lassen. Die holden Klänge der Liebe schweben betörend durch seine Seele, und er kann fromm sein und in kindlicher Ehrfurcht sich vor dem Bilde der Vollkommenheit niederwerfen. Und der gleiche Mann bringt es über sich, seinem Liebesdrang mit einem trotzigen, gebieterischen „Halt!" entgegenzutreten: „Hüte dich vor den Anfällen deiner Liebe! Zu schnell streckt der Einsame dem die Hände entgegen, der ihm begegnet. Manchem Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern die Tatze: und ich will, daß deine Tatze auch Krallen habe."

Nietzsche, der Zweifler, ist so der Mensch ohne Liebe, und er ist dieser Mensch ohne Liebe, weil er unter dem Gebot seines Dranges, in die Weite zu stürmen, nirgends verweilen kann. Wo die Liebe waltet, da wird der Gegenstand, dem sie zuströmt, der Seele einverleibt, um mit dem besten Blute des Herzens genährt zu werden. Nietzsche aber wird alles, was längere Zeit seinem Blicke ausgesetzt ist, schal, und selbst die Wahrheit, zu deren Wesen es gehört, etwas Beharrendes, Endgültiges zu sein, ist ihm nicht erhaben genug, um nicht weggestoßen zu werden, auf daß er nicht von der Langeweile geplagt werde. Die Allmacht der Wahrheit käme gleich einer Tyrannei. „Sie muß kämpfen können und eine Gegnerschaft haben, und man muß sich von ihr im Unwahren ab und zu erholen können — sonst wird sie uns langweilig, kraft- und geschmacklos und uns eben dazu auch machen." In Nietzsche waltet gewiß jene faustische Leidenschaft der Erkenntnis, die sich ermißt, die ganze unermeßliche Wirklichkeit zu durchdringen, um auf einen Punkt, eine Kraftquelle zu stoßen, von der aus wie aus einem göttlichen Grunde die Erscheinungen aufsprudeln: jene Leidenschaft, meinen wir, die herausgeboren ist aus der Liebe zu den Dingen, und die auf der Überzeugung ruht, daß es gelingen müsse, diese zu einem Kosmos zusammenzufügen. Aber auch ein anderer Wissenstrieb waltet in ihm, ein Trieb, der nicht himmlischen, sondern höllischen Ursprungs ist, und den er Zeit seines Lebens nicht los geworden als das Erbe Luzifers. Sein Erkenntnisdrang ist nämlich voller Tücken und unheimlicher Nötigungen, es ist der Drang eines Räubers, der aus dem Hinterhalt die Dinge überfällt und an ihnen seine Grausamkeit ausläßt; das Gegenteil jenes Erkenntnisstrebens, das den Dingen wie ein holder Gefährte naht und ihnen das Beste der Seele verleiht. Es waltet

in Nietzsche etwas von einem Don Juan der Erkenntnis, dessen Bild er selbst einmal aus seiner Seele hebt, etwas von jenem Typus des Denkers, der mehr einem Jäger und Mörder gleicht als dem Gastgeber, dem auch der unansehnlichste seiner Gäste nicht zu gering ist, um ihm nicht eine Gabe in die Hand zu legen. Die Augen dieses Don Juan der Erkenntnis blicken mit schneidender Schärfe aus einer Seele, in der die hingebende Liebe keine Stätte hat. Er nähert sich den Dingen nicht, um sie in eine Atmosphäre zu betten, die der Wohllaut erfüllt, sondern um an ihnen seine Bosheit auszulassen. Das Wehetuende der Erkenntnis ist es, was ihm Freude bereitet, und sein Gelüst anzubohren, die Sonne zu lästern, den Frühling zu verketzern, den Dingen den Goldglanz abzustreifen, erlebt seinen höchsten Triumph, wenn sein Pfad in die Hölle einmündet.

So steht dieses Erkenntnisstreben Nietzsches schroff gegenüber der Leidenschaft des wahren Philosophen, für den das große Rätsel des Daseins erst dann gelöst ist, wenn die Welt mit ihren Bildungen vor den Augen des Geistes daliegt im Glanze einer göttlichen Erscheinungsform. Ein Erkenntnisstreben mit dem Ziel, die Pforten der Hölle aufzureißen, führt ins Chaos, und in der Tat: Fürst des Chaos zu sein, Gebieter in einem Reich, wo die Harmonie verbannt, die Liebe, die Freude unbekannt, solche höllische Vision ist in Nietzsches Seele mehr als einmal unheimlich aufgeleuchtet. Mögen andere schaudern vor solchen Anfällen seiner Selbstherrlichkeit: er, der das Fürchten verlernt hat, erblickt in dieser Verwegenheit eines Erkenntnisstrebens, das in Labyrinthe führt, den Beweis seiner Stärke. Er weiß, daß die Skepsis wie eine Krankheit am Menschen zehren, ihm das Blut aus dem Herzen saugen kann, so daß das Auge matt wird, die Stirn den Glanz des Adels verliert. Wohlan, so sucht er sich zu rechtfertigen, es gibt auch eine Skepsis starker Naturen, eine Skepsis verwegener Männlichkeit, die nicht denkbar ist ohne den Übermut eines Willens, der standhält, wo andere zusammenbrechen würden. Die Skepsis bedeutet wohl eine Leugnung geltender Werte und mag so gedeutet werden als Eingebung einer Seele, die nicht mehr die Kraft aufbringt, zu glauben, zu wollen. Aber wenn es gilt, zu zweifeln und fluchen, abseits zu stehen und überlegen zu lächeln, wo andere verehren, ja, wo alle Welt verehrt; wenn es sich darum handelt, Grenzen zu überschreiten, die anderen heilig sind wie Zeichen einer göttlichen Hand: und dies alles, ohne daß ein schlechtes Gewissen die Luft

der Seele verpestet, vielmehr aus einer übermütigen Stimmung heraus, die vom Klange des Krieges, von Kampfestrotz und Abenteurerlust erfüllt ist: ist dann nicht die Skepsis ein Zeichen von Stärke, ein Beweis dafür, daß ein heftiger Lebenstrieb waltet, der eben seine Opfer haben muß, um sich auswirken zu können? Der Geist, der diesen Adel erworben hat, darf sich mit Stolz Freigeist nennen. Und als ein solcher ist er ein Bruder des Windes, übermütig wie dieser und niemand untertan. Er weist die geltenden Werte und Satzungen mit Unwillen von sich, und es bereitet ihm keine Sorge, daß seine Seele unter den Gewölben eines Glaubens nicht wohlig schweben kann. Mag ein Glaube, der Drang hin zu einem Festen das Anzeichen einer Selbstsicherheit sein, die den Menschen wie ein Bad stärkt und Lebensmut einflößt: ist er nicht gar zu oft auch ein Anzeichen für das Gegenteil? Ein Beweis nämlich, daß der Mensch, weil er der wahren Herrscherwürde mangelt, sich an ein Fremdes, wie von außen an ihn Herantretendes klammern muß, um nicht im Wirbel des Daseins zu versinken? Millionen haben eine Religion nötig: weil eine solche allein ihrem Dasein einen Sinn verleiht, ihrem Leben ein Ziel weist, ohne das es verrinnen würde im Sande. Andere umarmen eine philosophische oder sonstige wissenschaftliche Gewißheit, weil auch sie eine Stütze brauchen, ohne die sie wie eine Rebe, die des Stabes entbehrt, kümmerlich am Boden kriechen müßten. Wieder andere verschreiben sich der Moral, einer Kunst, einer Partei, einem Vaterland, indem sie einen Befehlshaber brauchen, der ihre Schritte lenkt. Wer aber selbst zu befehlen weiß, der reißt sich von allen Bindungen, mögen diese auch mit Gold und Pracht umwoben sein, los; er, der Starke, braucht keinen Führer, keine Gewißheit, keine Philosophie mit einer letzten Wahrheit, keine Moral mit einem königlichen Imperativ: er ist der Held, der in freier Luft sich tummelt, auf hohen Bergen, die in das eisige Himmelsgewölbe hineinragen, seine Feierstunden erlebt, der Held, dem es eine Lustbarkeit mehr ist, wenn seine Wanderung an tiefen Abgründen vorbeiführt. Ihm ist eine letzte Überzeugung ein Gefängnis, und so schwelgt er in der Lust, einmal den Gegensatz der Gefangenschaft auszukosten: die Welt des Unbegrenzten, die Freiheit an sich. „Denn d a s macht unseren Stolz aus, . . . diese Selbstbeherrschung des Reiters auf seinen wildesten Ritten: nach wie vor nämlich haben wir tolle feurige Tiere unter uns, und wenn wir zögern, so ist es am wenigsten wohl die Gefahr, die uns zögern macht.“ Wir sind keine Freunde

des Netzes, unsere größte Not ist es vielmehr, wenn wir irgendwo hängen bleiben: an einer Person, an unseren Tugenden, an unserem Mitleid, an unserem Vaterland, und was alles die Gefahr in sich birgt, daß wir uns ihm hingeben, ihm unsere Seele verschreiben könnten. Wir wollen vielmehr uns treu bleiben, indem wir uns untreu werden, wollen beständig unsere Freiheit uns neu erobern, indem wir vom Abend in den Morgen wandern, am Morgen an die Nacht denken, im Glücke unseren Schmerz liebkosen, auf der Höhe des Abgrundes gedenken, mit dem wir so viel gemein haben, kurz uns wandeln und alles von uns stoßen, was uns behindern will, frei dahinzustürmen wie die Wolken, denen keines Landes Grenze, mögen noch so viel Wachen aufgestellt sein, Halt gebieten kann.

Einem solchen Leben fehlt die Ehrfurcht, es läßt, da es nichts Festes, Bleibendes anerkennt, die dauernde Liebe nicht aufkommen. Alle die Ideale der Zeit, um die sich die Massen scharen, gelten so Nietzsche, dem Skeptiker, als Schall und Rauch. „Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen sind Etwas, das Eis und andere allzu dünne ‚Realitäten' aufbricht." Weder die Vergangenheit, die einzelne Parteien wieder beleben möchten, vermag ihn zu verführen, noch der Liberalismus, dessen Ideal, der Fortschritt, für Nietzsche freilich insofern von unschätzbarem Wert ist, als er an ihm seine Bosheit auslassen kann; die freie Gesellschaft, das Reich der Eintracht und Gerechtigkeit, ist ihm eine Hanswurstiade, die ihm allerdings ein fröhliches Lachen einbringt. Das Humanitätsideal erweckt seine Liebe nicht: wie könnte er die Menschheit, dieses ekelhafte alte Weib, mit Kleinodien behängen? Die Religion des Mitleids, mit der er das Christentum meint, bedeutet ihm schlechte Luft: mit einer solchen Religion, die hysterischen Männlein und Weiblein Genüge tun kann, hat er, der wilde Sohn der Natur, der sich in Eis- und Schneeregionen wohler fühlt als in den dumpfen Hallen der Kirchen, wo man süßlichen Opferbildern Gaben darbringt, nichts gemein. Und so geht es weiter, und so reißt er, ein wütender Sturmdämon, alle Tempel ein, sich berauschend an seiner Beutelust, das Leben preisend als das Reich des freien Geistes, der ein warmer Südwind ist dem starren Eis, ein eisiger Nord dem Frühling und sich in seinem Element fühlt, wenn er zerstören, vernichten und in dieser rauhen Arbeit seine gierige Selbstsucht, seine unersättliche Eroberer- und Beutelust genießen kann.

Nietzsche hat die schicksalhafte Nötigung, die sich in seinem Zerstörungstrieb ausspricht, mag er es auch nicht immer zugeben, Qualen genug bereitet. Denn seine Seele liegt nicht allein dem schauerlichen Wirken der Dämonen offen, die niederreißen, was in mühsamer Arbeit gebaut worden, sondern auch dem Sternenglanz, der Kunde bringt von Welten, wo die Harmonie die Elemente mit sanftem Zwange bannt. Inmitten seiner tollen Fahrten dringen Klänge an sein Ohr, die ihm fast das Herz brechen: die alten Gefühle, die hohen Stimmungen, die er erlebt in den Feierstunden der Liebe und Ehrfurcht, werden plötzlich wach und wollen ihn abhalten von seinen verwegenen Unternehmungen. Aber immer wieder regt sich der Dämon Mephistopheles, den er in sich birgt, und zudem versucht er es meisterhaft, seinem unseligen Trieb die Weihe der Rechtfertigung zu verleihen. Ist er nicht herausgeboren aus jenem dionysischen Lebenswillen, der in der Natur, in der Wirklichkeit schlechthin waltet? Und ist er so nicht ein Befehl aus der Seele eines Gottes, dem alles untertan? Und ist der Freigeist, mag auch der Anblick seines Werkes mitunter furchtbar sein für die schwachen, von Weibsgefühlen beherrschten Seelen, nicht ein Bild kühner Männlichkeit, einer Selbstherrlichkeit, der niemand die Großheit absprechen wird? Ja, Nietzsche hat selbst seine Stadt entdeckt, die er glaubt als seine Heimat bezeichnen zu dürfen, eine Stadt, die ihre Entstehung, ihre Bauweise verdankte dem gleichen Drange, der ihn immer wieder dämonisch überfällt: dem Drang einer Beutelust und Unersättlichkeit im Erobern, der in die Ferne lockt und überredet, Bildwerke, die zur Verehrung einladen, umzustürzen, und Säulen, auf denen Kuppeln ruhen, zu zerbrechen. Es ist Genua, bei dessen Anblick in ihm Stimmen laut werden, als kämen sie aus seinem Innern. Diese Stadt mit ihren Gärten und bewohnten Höhen ist ihm ein Sinnbild seiner Seele, nämlich jener Seele, die glaubt, frei und tief atmen zu können erst dann, wenn sie in einer Welt ohne Schranken und Gesetz sich ausleben und ihrer Unersättlichkeit froh werden kann in Eroberungszügen, denen keine Grenzen gesetzt sind. Dieses Genua mit seinen Bauwerken ist die Offenbarung des Lebenswillens kühner, selbstherrlicher Menschen, die dem „Leben gut waren, so böse sie oft gegen sich gewesen sein mögen. Ich sehe immer den Bauenden, wie er mit seinen Blicken auf allem fern und nah um ihn her Gebauten ruht, und ebenso auf Stadt, Meer und Gebirgslinien, wie er mit diesem Blick Gewalt und Eroberung übt: alles dies will

er seinem Plane einfügen und zuletzt zu seinem Eigentum machen dadurch, daß es ein Stück desselben wird. Diese ganze Gegend ist mit dieser prachtvollen unersättlichen Selbstsucht der Besitz- und Beutelust überwachsen; und wie diese Menschen in der Ferne keine Grenzen anerkannten und in ihrem Durst nach Neuem eine neue Welt neben die alte hinstellten, so empörte sich auch in der Heimat immer noch jeder gegen jeden und erfand eine Weise, seine Überlegenheit auszudrücken und zwischen sich und seinem Nachbar seine persönliche Unendlichkeit dazwischen zu legen. Jeder eroberte sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigte und gleichsam zur Augenweide seines Hauses umschuf." Die Menschen, die so bauten, sind zum Unterschied von den Menschen des Nordens, deren Bauweise eine ganz andere seelische Haltung verrate, Menschen einer verwegenen Eigenwilligkeit; Menschen, die in der Ferne heimisch, die das Abenteuer lieben und das Meer mit seinen Gefahren; die allem, was an Zwang erinnert, feind sind, während im Norden ein Geist der Unterordnung sich ausspreche, dem das Gesetz ein Gott, der Gehorsam ein tiefes Bedürfnis.

So hat es Nietzsche mit einer schöpferischen Phantasie, der oft Unglaubliches gelingt, verstanden, dem Unhold, der in seiner Seele tobt, eine Glorie zu verleihen, und er hat namentlich auch durch geistreiche Betrachtungen, denen durch seine Leidenschaft, die Dornen in den Rosenbüschen aufzusuchen, der Weg gebahnt ist, sprühende Lichter entzündet, die seinen Schritten eine Überfülle von Leben verleihen. Wo es gilt, die Unvernunft aufzuspüren, die Farben zu entfernen, daß die häßlichen Flecken sichtbar werden; einmal einen entgegengesetzten Standpunkt zu vertreten: da kann der Esprit in unzähligen Spielen sich entfalten. Denn in allem Esprit, so belehrt uns Nietzsche, ist eine Dosis Unvernunft, und seine Herrschaft beginnt dort, wo das Gegenteil hervorgekehrt und die gerade Linie der Logik beständig unterbrochen wird.

Es ist Nietzsches unselige Mitgift, daß er, der wie nur je ein genialer Mensch mit einer Überfülle von Kräften bedacht war, außerstande ist, die Gegensätze seines Wesens so zu bändigen, daß sie in Harmonie sich auflösen. Es gibt kein Leben, wie wir es in schweren Stunden einmal wünschen möchten, ohne Finsternisse und Abgründe, und wie das Licht nur seinen Sinn gewinnt gegenüber dem Dunklen, aus dem es sich, ein strahlender, siegverklärter Genius, herausringt, so muß auch die Harmonie,

das Werk, in dem das Leben sein Glück aussingt, dem Chaos abgetrotzt werden. Keinem Mensch, mag es ihm auch gelingen, himmlische Stimmen zum Ertönen zu bringen, bleibt der Blick ins Chaos, das er in seiner Seele birgt, erspart, und wenn ein Leben zur Größe aufsteigt, so ist dies zu verdanken den lichten Kräften der Seele, die dem Chaos Trotz bieten, es mit göttlichem Hauche überwinden. Auch Nietzsche ist es zuweilen vergönnt, die Dämonen, die ihn verführerisch umringen, zu besänftigen, daß der Weg frei wird, der hineinführt in das Reich der Gnade: wo die Liebe thront und unter ihrem Odem die Wunder reifen, die die Seele mit dem Glücke der Vollendung erfüllen. Eine Leidenschaft waltet in ihm, die ihn zum Lichte, aber auch eine solche, die in den Abgrund führt: die Leidenschaft, immer das Äußerste zu erstreben auf allen Wegen, die sich ihm darbieten. Ein Gott und ein Teufel ringen in ihm und machen sich die Herrschaft streitig, und bald, wenn der Kampf tobt, wölbt sich ein gespenstischer, von Blitzen durchzuckter und himmlischem Scheine zugleich verklärter Himmel über ihn; bald zieht ein leuchtender, im Glanze der Morgenfrühe funkelnder Tag herauf, bald die Nacht mit ihren Unholden und schauerlichen Geheimnissen. Kein großes Leben ist heute, wo alles in Fluß gekommen und die Sterne aus ihrer Bahn zu geraten scheinen, mehr möglich, ohne daß der zur Höhe strebende Mensch, um in Nietzsches Sprache zu sprechen, das Abenteuer wagt, Vieles prüft und Vieles von sich stößt, was sich der Verehrung erfreut. Wer sich nicht in den Wirbel wagt, sich nicht in die Unruhe der Zeit mischt, dem fehlt der Stoff gleichsam, aus dem er, sind ihm bildende Kräfte einverleibt, seine Meisterschaft erproben kann. Aber es ist Nietzsches Tragik, daß er den mephistophelischen Geist, der in ihm rumort, nicht in die Schranken zu weisen vermag, jenen Geist, der, ein Sohn des Chaos, jedem Menschen beigegeben, der ringend sich aus Abgründen herauswinden muß, um ins Reich des Lichtes zu gelangen. Nietzsche, wissend, daß die Höhe aus der Tiefe steigt, in seinem Schaffen es immer wieder erlebend, daß der Grund, auf dem die hohen Werke reifen, von schauerlichen Kräften erfüllt ist, findet nicht Genüge im Kampfe mit den unheimlichen Mächten, die in dieses Leben hineinragen, sondern ihn lockt auch das Böse, Fragwürdige, das Unheimliche, Gefährliche mit verführerischem Zauber an, als sei es Selbstzweck; er gibt sich ihm hin mit einer diabolischen Freude, im Wahn, dadurch seiner Selbstherrlichkeit eine schauerliche Weihe

verleihen zu können. Alles, was sonst Ehrfurcht erweckt und behütet wird als ein Heiliges, entbindet in ihm das Verlangen, an ihm seine Bosheit auszulassen, ja, in seiner Seele waltet eine freilich vergeistigte Begierde, Wunden zu bereiten, ein Gelüst der Grausamkeit, das zuweilen seine Sprache mit Blut tränkt.

So wird er zum Anwalt des Teufels: er sucht jene Welt, die Schopenhauers entsetzter Blick enthüllt hatte, mit Absicht auf; das Leben als Hölle stimmt ihn dann nicht zur Klage, sondern er nimmt es triumphierend hin, mischt sich wie ein Unhold, den das Licht peinigt, in seine von Gluten durchbleckten Abgründe. Wenn man bisher dem Guten und Schönen, der Harmonie das Lob gesungen, so erkühnt er sich, auch dem Bösen seine Philosophie zu verleihen, im Drang, den Antipoden zu spielen, um seiner Selbstherrlichkeit die Züge einer nicht zu überbietenden Ursprünglichkeit einzugraben. Mögen die Philosophen bisher als Lobredner des Guten aufgetreten sein; mögen sie sich in ihrer Rolle, Ehrenwächter der Tugend zu sein, wohl befunden haben; mag es ihr Höchstes gewesen sein, den Menschen Gefilde des Lichtes zu eröffnen, wo sie, von Harmonie umklungen, des Glückes einer höchsten Bestimmung teilhaftig werden können: Nietzsche weiß es anders. Auf ihn dringt das Bild des Philosophen ein, der nichts an sich hat von jener Lichtgestalt des Weisen, auf dessen Stirn der Widerschein des Reiches der Vollkommenheit glänzt: das Bild des philosophischen Denkers als des Ausbundes der Ruchlosigkeit, als des verkörperten bösen Prinzips. In den Augen eines solchen Philosophen verliert das Dasein den Sinn einer wie von göttlicher Höhe ausgehenden Gesetzmäßigkeit, sein Grundcharakter ist das Chaos, das Toben vernunftloser Kräfte, die Herrschaft dessen, was man das Böse nennt. Nietzsche aber ist dieses Böse als ungeheure Tatsache des Weltgeschehens ehrwürdig genug, um auch ihm eine Philosophie zu schenken und zu seinem Gefährten zu werden. Dieser Stimmung entspringt seine Feindschaft gegen die Moral, jener „Immoralismus", der die Tugend, das Gute beiseite schiebt als eine lediglich auf die Oberfläche sich beziehende Wertung des Menschen. Ihr entspringt weiter jene Verherrlichung des Machtwillens, der die wahre Erhabenheit erst dann erreiche, wenn er gigantisch wie eine Naturmacht dahinbraust, mit seinen ehernen Flügeln alles niederschlagend, was sich ihm entgegenstellt: kein Leben, kein Heiligtum schonend, an dem sich die Menschen anbetend versammeln. In dieser schauerlichen Stimmung ist ausgereift der

Übermensch als jener Unhold mit den teuflischen Zügen, die in der milden Landschaft Zarathustras immer wieder auftauchen und uns erschrecken: der Übermensch als verkörperter Wille zur Macht, der sein Reich baut auf die Säulen der Hölle; der Übermensch als Dämon, der die Vernichtung auch von Menschen kalten Sinnes hinnimmt, um zu seinen verwegenen Zielen zu gelangen. In dieser Stimmung ist begründet auch Nietzsches kriegerischer Lebenswille, seine Freude am Lärm der Waffen, am Aufruhr, der selbst in die Regionen höchster Geistigkeit, in das Gebiet der Kunst und des Denkens hineindringt mit seinen schrillen Klängen. Ist ihm doch der Schöpferwille des Künstlers die Künstlergrausamkeit, die sich am Stoffe ausläßt; der Denker ein Kriegsmann der Erkenntnis; das Denken ein Überwältigen, Erobern. Und auf diesem Grunde wächst sein frevelhafter Übermut, sein herausfordernder Trotz, die Bosheit, mit der er auch das Ehrwürdigste überfällt, sein Hohn und Spott, seine Ironie. Ein neues Glück glaubt er sein Eigen nennen zu können, ein Glück nämlich, das voller Tücken ist und Stacheln für das, was die Berührung scheut: das Glück der Bosheit, die Schlingen und Fallen legt, die jubelt, wo andere klagen, ein Glück, demzufolge alles frohlockend hingenommen wird, was andere in Schrecken versetzt.

Man schaudert und erschrickt, diesen edlen Geist solche Teufelsbahn beschreiten zu sehen, freilich sollten sich die Philister hüten, beschwörend vor Nietzsche hinzutreten: denn sie haben, wie die kriegerische Raserei der letzten Jahre gezeigt, die schauerlichste Teufelei, die kein Menschenhirn hätte ersinnen können, nicht nur hingenommen, sondern selbst noch verklärt, während Nietzsche, der in einer Welt auch zartester Klänge heimisch ist, sich lediglich verwegenen Phantasien hingibt. Aber auch ein dämonischer Drang, auszusprechen, was ist, der Wirklichkeit den verhüllenden Schleier abzureißen, die eine verklärende Betrachtung immer wieder über sie breitet, liegt seiner diabolischen Ausgelassenheit zugrunde. Und so nimmt sich denn das Weltbild, das solchem Gelüste das Dasein verdankt, neben einer optimistischen Ausdeutung wie eine höhnende Fratze aus. Das Leben als Meisterwerk eines gütigen Gottes: heißt dies nicht eine Fälschung begehen, die zum Himmel schreit! Nein, das Leben ist, mit menschlichen Augen gesehen, ein Schlachtfeld, ein Sturm aufeinanderprallender Kräfte, ein Ungeheuer, das ein Chaos gebiert. Und auch dem Leben, dem sich Nietzsche verschrieben, haftet die

ganze Härte einer Kraft an, der die mitfühlende Seele fehlt, wenn sie, um sich betätigen zu können, ihr Opfer an sich reißt. „Ist in allem Leben selber nicht — Rauben und Totschlagen?“ „Leben — das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben — das heißt grausam, unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben — das heißt also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? — Und doch hat der alte Moses gesagt: ‚Du sollst nicht töten!‘“ Wo andere das Leben als einen heiligen Boden feiern, geweiht durch die Liebe, mit der eine göttliche Kraft den Menschen umweht, da entspringen Nietzsches Munde, wenn der diabolische Trieb ihn übermannt, wahre Lästerreden: überschwenglich ist seine Liebe zum Leben, aber diese Liebe hat etwas an sich von der Leidenschaft des vollkommenen Weibes, das zerreißt, wenn es liebt.

So ist die Bahn seines Lebens mit Blutmalen bedeckt. „Es gibt Gefühle, die den Einsamen töten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder sein?“ Er hat sich gerühmt, mehr als einen Mord begangen zu haben, so an der Moral, die er seziert habe und so töten mußte, oder an den Idealen, denen er die rosige Haut abriß, daß sie blutend verendeten. Ja, er hat einen Mord begangen im Bewußtsein, etwas Ungeheures vollbracht zu haben, neben dem alle Untaten seines waffengeübten Armes verblassen, den Mord an Gott. „Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war.“

Auch in mildere Farben weiß Nietzsche sein in den Abgründen des Bösen sich abspielendes Leben zu kleiden. Auch in Fällen, wo kein Blut fließt, vollzieht sich sein Ringen und Kämpfen unter der Geleitschaft der Nacht mit all dem Unheimlichen, das sie in ihrem Abgrund birgt. Ein Dasein, wie es die Träumer und Propheten ausmalen, gründet sich auf die festen Mauern der Pietät, der Ehrfurcht vor Gewalten, die die Weihe der Segnung umschwebt, auf die Treue, mit der die heiligen Standbilder, von

denen das Glück ausgeht, behütet werden. Nietzsche aber, wenn er der Gefolgschaft Luzifers angehört, ist verurteilt, die Bande der Ehrfurcht zu zerreißen, die Pietät, die den Menschen in den Lichtkreis der Ideale bannt, zu verhöhnen, um sein unheimliches Werk zu vollführen: nämlich sich zu behaupten im Strudel einer Welt, die nicht ein weiser und gütiger Gott lenkt, sondern ein blinder Wille durchdringt. Er lehnt es ab, die Bindung, die wir uns in Augenblicken aufflammender Leidenschaft auferlegen, indem wir etwa Treue schwören, als eine Bindung für immer gelten zu lassen. Heißt es nicht, uns in die Gewalt von Fesseln zu begeben, wenn wir, indem wir einem Gott, einem Gedanken, einer Partei huldigen und ihnen uns darbieten, uns genötigt wissen, ihnen für immer anzugehören, weil „im Zustande eines verblendeten Wahns die Entzückung sich über uns legte?“ Mag uns nicht, als wir die Hand zum Schwur erhoben, ein Irrtum unterlaufen sein, und sollen wir nun, eines Irrtums zuliebe, mag er uns auch hohe Gefühle eingetragen haben, unser Leben als eine abgeschlossene Sache betrachten, hineingezwängt in ein Gewölbe, das der immer neues Leben erweckenden Sonne den Zutritt verwehrt? „Nein, es gibt kein Gesetz, keine Verpflichtung der Art; wir müssen Verräter werden, Untreue üben, unsere Ideale immer wieder preisgeben“. Unser Leben gründet sich auf den Wechsel, seine Uhr spielt immer neue Weisen, und es wäre zum Stillstand verurteilt, würde es einmünden in die See eines letzten Vertrauens. Die Freiheit wäre dahin, würde es an das Gängelband der Treue geknüpft sein, und das Dasein ist nicht so beschaffen, daß es dazu aufmunterte, zum Wächter zu werden für alles, was einmal die Seele in der Entzückung des Eroberns sich einverleibt. Hieße es nicht die Gerechtigkeit verletzen, würde man die Dinge immer als das hinnehmen, was der Anschein vorgibt! Gibt es nicht eine Beleuchtung des Morgens und des Abends, sind die Dinge nicht bald eingehüllt in das Gold eines milden Nachmittags, der Vollendungsglanz vortäuscht, bald umhergewirbelt von den Gewalten des Sturmes? Wir, die wir lebendigen Geistes sind, ja uns als das Leben selbst fühlen, wir würden uns verleugnen, wollten wir erstarren unter dem Gebot der Macht des Vertrauens. Unser Schicksal ist es, uns von den Altären, die wir in den Stunden der Liebe errichtet, abzuwenden, die Brandopfer, mit denen wir unser Idol umschmeichelt, in Asche versinken zu lassen, unser Herz zu verhärten, um wieder die Kraft zu finden, in der freien, unberührten Natur, wo kein

Dach auf uns drückt, vielmehr die in die Unendlichkeit hineinweisende Kuppel des Himmels über uns schwebt, unser besseres Ich zu finden, das wir in einem Anfall weicher Stimmung verloren haben. Befreit von den Banden der Verehrung, „schreiten wir dann, durch den Geist getrieben, von Meinung zu Meinung, durch den Wechsel der Parteien als edle Verräter aller Dinge, die überhaupt verraten werden können, — und dennoch ohne ein Gefühl der Schuld".

In Shakespeares Brutus findet Nietzsche sein Schicksal vorgezeichnet. Shakespeare hat Cäsar, den Brutus verraten, nicht umsonst mit einer Glorie umgeben. Was wäre die Untreue des Brutus, wenn sie nicht an einem Menschen verübt worden wäre, der von Größe und Erhabenheit umleuchtet war? Ein Alltägliches, dem eine Meistertragödie zu widmen eine überflüssige Verschwendung gewesen wäre. So aber hat der Dichter ein Problem von ungeheurer Tragweite aufgeworfen: das Problem des Verrates, angetan einem Höchsten, die Untreue verübt am Erhabenen. In dieser Tragödie hat Shakespeare nach Nietzsche die wahre Unabhängigkeit der Seele verherrlicht: jene Unabhängigkeit, die es zur Pflicht macht, allem, was geeignet ist, das Leben einzudämmen, niederzuringen, jene Moral entschlossenen Handelns, die die Seele nicht mit Gewissensbissen peinigt, wenn es gilt, auch das Teure und Angebetete zu verlassen, um vom Banne der Knechtschaft loszukommen. Kein Opfer ist zu schwer, handelt es sich darum, die Würde der Selbstherrlichkeit zu bewahren, wenn diese durch irgend etwas bedroht ist, das Unterordnung gebietet. „Seinen liebsten Freund selbst muß man opfern können, und sei er dazu noch der herrlichste Mensch, die Zierde der Welt, das Genie ohnegleichen, — wenn man nämlich die Freiheit als Freiheit großer Seelen liebt, und durch ihn dieser Freiheit Gefahr droht."

Nietzsches ganzes Leben und Wirken ist erfüllt vom Verrat, vom Verrat an dem, was er mit der ganzen Leidenschaft der Liebe, der er fähig ist, an sich gezogen und in seinem Heiligtum zur Verehrung aufgestellt. Man kann sagen, daß er eigentlich alles, was er einmal umarmt hat, mit der tötenden Liebe seiner Pfeile bedenkt: das Christentum, die Romantik, Schiller, den deutschen Idealismus überhaupt, die Philosophie, die Kunst, und dieser als Verrat erlebte Kampf gegen Geisteshelden und Kulturströmungen ist letzten Endes nichts als ein Verrat an seiner eigenen Seele, die befreit werden soll aus den Schlingen

des Vertrauens und der Ehrfurcht, um mit starken, unbeschwerten Flügeln sich hineinschwingen zu können in das Reich der Selbstherrlichkeit. Er war leidenschaftlich Richard Wagner zugetan und hat ihn wie keinen anderen auf die Höhe einer Ehrfurcht erhoben, von deren Glanz heute noch etwas um den Namen Wagner schwebt. Aber er hat Wagner, um sich selbst nicht untreu zu werden, förmlich aus seiner Seele gerissen, mochte sie auch noch so sehr bluten, er hat ihn mit einem tödlichen Hasse bekämpft, der zeigt, daß er ein Bruderhaß ist. Nietzsches Haß — und er ist einer der größten Hasser, die die Menschheit je gesehen — ist herausgeboren aus dem leidenschaftlichen Willen, dem Schicksal der Erstarrung zu entgehen, und dieser Haß, um den die fiebrige Atmosphäre eines Kampfes ohne Ende schauert, entfaltet sich im Verlaufe eines unheimlichen Vorganges: Nietzsche ruft nämlich die gegensätzlichen Kräfte seiner Seele auf, um eine gerade vorherrschende Regung und Stimmung zu überwältigen. In diesem Ringen gibt es wohl Einzelsiege, aber keinen entscheidenden Endsieg. Er bekämpft so ziemlich alles, was er einmal verehrt hat, aber nichts, was er als Opfer seines Verrates und seiner Bosheit ansieht, wird endgültig überwunden, immer wieder dringt es aus der Tiefe seiner Seele mit gebietender Macht hervor: die Romantik, das Christentum, der Idealismus, die Kunst, die Philosophie und was alles in Betracht kommt. Alles, das er wähnte, in die Schatten der Nacht gestoßen zu haben, taucht wieder lebenskräftig und oft plötzlich wie ein zuckender Blitz auf und läßt die fragende, unheimliche Melodie seines Lebensproblems von neuem erklingen. Ein wahrer Knäuel von Unstimmigkeiten entsteht: er spielt alles gegen alles aus: die Wissenschaft gegen die Romantik, den romantischen Geist gegen die Wissenschaft, den Tag gegen die Nacht, die Nacht gegen den Tag; sein christliches Erbe gegen den dämonischen Machtwillen, diesen gegen das zarte Gefühl; den Geist der Verneinung gegen den der Bejahung und umgekehrt; den Frevel gegen die Ehrfurcht, um dann wieder der Ehrfurcht zu huldigen; das Geheimnis und Schweigen gegen die laute Stimme des Tages, um dann erneut die Sonne zu preisen mit ihrem das Verborgene erhellenden Blick. Wer sich die Mühe gäbe, könnte eine unglaubliche Fülle von Gegensatzpaaren im Werke Nietzsches entdecken, deren Glieder ihre Rolle immer wieder vertauschen, und verständlich ist es so, daß über Nietzsches Gesamtwerk ein schillerndes Farbespiel wogt, das, mischt man sich in seine Atmo-

sphäre, den Eindruck erweckt, als ob wir in die Welt des Zaubers versetzt wären: wo alles erst im Entstehen begriffen ist, oder die zur Reife gediehenen Gebilde sofort wieder von einem Zauberstabe berührt werden, der, ihre Form zerbrechend, sie aufsprühen läßt in blendenden Funken. Man taumelt zwischen Tag und Nacht, zwischen Traum und Wachen, man ist in den Bann geraten eines Verräters, der uns mit einer fabelhaften Meisterschaft narrt; der sich den Anschein gibt, uns in blühende Gefilde zu führen und uns dafür in einen Sumpf leitet; der uns in das Labyrinth eines Grauen erweckenden Gerölles lockt und nun Goldadern und Geheimnisse des Abgrundes erschließt.

Auch im Bilde des Frevels hat Nietzsche sein Zerstörungsgelüst festgehalten, und schon in seinen Jugendjahren, wo der Vernichtungsdrang noch der diabolischen Färbung entbehrte, hat er von der Weihe des Frevels gesprochen. In der „Geburt der Tragödie", seinem ersten Werk von entscheidender Bedeutung, hat er ja seinen dionysischen Machtwillen mit einem auf die Griechen hingerichteten Blick in leidenschaftlicher Rede geschildert, und in seiner Beurteilung der Prometheussage finden wir ausgesprochen, was er später in bezug auf sich selbst so oft betont: daß ein großes Leben nicht möglich sei ohne den Frevel; daß das Beste und Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann, durch einen Frevel errungen wird. Aber bei Nietzsche wird der Frevel nicht allein hingenommen als ein Verhängnis, das nun einmal nicht zu umgehen, soll das Werk des Menschen zur Größe aufsteigen, sondern der Frevel wird aufgesucht aus jener Abenteurerlust des entwurzelten Menschen heraus, der eben ein Betätigungsfeld braucht, und sei dieses auch eingesenkt in das Reich des Bösen, um seine nach Äußerung drängenden Kräfte los zu werden. Mag er auch den Frevel immer wieder rechtfertigen als ein Mittel, ohne das der Mensch niemals die ganze Seligkeit eines in Harmonie und Ehrfurcht eingebetteten Lebens kennen zu lernen vermag; mag er zuweilen zu beweisen suchen, daß das Hohe nur aus der Tiefe wächst, das Gute aus dem Bösen keimt und ohne dieses gar keinen Sinn hat; mag er die bösen Geister feiern als Segen stiftende Mächte: Tatsache ist es, daß er auch das Verbotene mit einer Lust aufsucht, die nicht eingegeben ist von dem Bewußtsein, einen gefährlichen Weg gehen zu müssen, um zu einem früchtereichen Gefilde zu gelangen, es handelt sich vielmehr um eine Lust, die verknüpft ist mit dem Willen, eben den Frevel

zu begehen. Es ist „Willkür und Lust an der Willkür darin", wenn die Tore, hinter denen ein Heiliges ruht, gesprengt werden, freilich dieser Lust ist ein schwarzer Schatten beigegeben: wird der übermütig in Heiligtümer einbrechende Abenteurer auf die Dauer die Kraft aufbringen, um es in dieser eisigen Welt auszuhalten: wo kein Hauch der Liebe weht, wo er keine Ruhestätte findet, die ihm nach den Anstrengungen des Kampfes ein Vergessen schenkt? wo kein Mensch ihm begegnet, in dessen Nähe er sich einmal erwärmen kann? Er, der „unruhig und ziellos unterwegs ist wie in einer Wüste", wird er diese selbstgewählte Einsamkeit einer auf Pfaden des Frevels sich abspielenden Wanderschaft ertragen können, wird er — von dem wir wissen, daß er nicht allein von Skepsis, Ironie, Bosheit durchkältet ist, sondern auch vom Feuer der Verehrung durchglüht — nicht seine von einem eisigen Himmel überwölbte Einsamkeit, in die sein Schritt hineinhallt wie in die schauererweckenden Räume einer götterlosen Ewigkeit, als einen Fluch empfinden, der ihm das Herz einschnürt? Fürwahr, Nietzsche hat furchtbar gefroren und gebebt unter dem Anhauch der Fremde, in die er verschlagen ist, und er hat Sehnsuchtslieder angestimmt, die durchzittert sind vom Schmerz der Verlassenheit. Er, der in Sturmesnächte hineingejagt ist, wo unholde Mächte in rasendem Reigen zerstörend dahinfegen, hat aus dem Leid der Verlassenheit heraus wie kein anderer seiner Zeitgenossen das Glück der Heimat empfunden und gepriesen, die ganze Seligkeit dessen, den der Genius eines Vater- und Mutterlandes mit segnenden Schwingen behütet. Ja, er hat, als sei er verwandelt, und als habe er abgeschüttelt den dämonischen Wahn, sich und seiner neuen Weisheit Siegeslieder angestimmt voll von Entzückungen des Genesenen, daß man wähnen möchte, er habe nun das Heimatland, das oft glanzverhüllt in der Ferne auftaucht, gefunden. Aber hat er denn wirklich, er, der Bejahende, der Ehrenwächter eines großen Glaubens, der dithyrambisch Aufrauschende, der Segnende und Liebende, hat er wirklich den Boden betreten, wo die reinen Lüfte wehen? Ist es ihm wie Faust gelungen, zuletzt doch im Triumphe über den Geist des Versuchers aufzuglänzen und aus dem furchtbaren Strudel der Welt aufzusteigen mit jenem großen Sinne, der aus dem Bösen die milden Leuchtfeuer des Guten, der Harmonie, lockt?

Der Kranke, Asket und Christ.

Nietzsches Leben ist mit einer Formel, mag sie auch von feiner Durchbildung sein, nicht zu erschöpfen. Es kann, da ihm die beherrschende Grundkraft fehlt, von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet werden, und um so wertvoller ist eine Beurteilung dieser Persönlichkeit, je mehr es gelingt, von solch verschiedenen Seiten aus Zugang zu dem großartigen Wirrsal zu bekommen, welches sie darbietet.

Nietzsche ist krank, und wenn wir in die Abgründe seiner Krankheit steigen, wird vieles verständlich, was andernfalls verborgen bliebe. Die Nachwirkungen seiner Krankheit lassen sich bis in die Höhen seiner Geistigkeit hinauf verfolgen, und er selbst ist sich klar bewußt, daß ohne den Dämon Krankheit sein Werk andere Farben gewonnen hätte.

In den Briefen an Overbeck ist das Martyrium Nietzsches am tiefsten eingezeichnet, ein Martyrium so erschütternd, daß es seinesgleichen in der Leidensgeschichte großer Geister sucht. Im Bewußtsein der sogenannten Gebildeten lebt Nietzsche vor allem fort als der frohe Botschafter, der Künder der Herrlichkeit des Lebens, der, dem Banne der Nacht entwichen, überströmt im Lob des Daseins und dieses so göttlich findet, daß er auch dem Bösen dithyrambische Gesänge weiht. Wer nicht in die Kammern geblickt, in denen Nietzsches Werke geschaffen worden, der kann in der Tat versucht sein, zu glauben, als ob hier eine überströmende Lebenslust mit der Gewalt eines von Kräften überschwellenden Frühlings das Blütenwunder zauberhafter Poesien zur Entfaltung gebracht, wobei freilich dem feineren Ohr neben den hell und rauschend klingenden Stimmen des Jubels und Sieges auch dumpfe, klagende Töne vernehmbar werden, die verraten, daß der vom Lichte der Sonne trunkene Prophet auch die Qual der sternenlosen Nächte kennt. In den Briefen an Overbeck dringen die klagenden, ja verzweifelnden Stimmen unheimlich auf uns ein.

Entsetzlich leidet Nietzsche unter den Anfällen nervöser Erschöpfung, die sich vor allem als Kopf-, Magenschmerzen und Schlaflosigkeit äußern. Er hat Zustände, die ihm für lange Zeiten das Lesen verbieten, so daß zuweilen das Schreckbild einer möglichen Erblindung vor ihm auftaucht. Im Kampfe mit seiner Krankheit, die ihn nach Zeiten der Besserung immer wieder überfällt, verbraucht er eine unglaubliche Energie; immer wieder

rennt er wider den Dämon an, der sich nicht besiegt geben will. Er hat Zeiten, wo die Arbeit seiner großen Seele stockt, die feinen Gedanken, die sonst als holde Gefährten mit froher Botschaft in seine Einsamkeit kommen, stocken; müde, betäubt, gedankenlos brütet er dann dahin, ein armes, hilfloses Geschöpf, um das die Krankheit eine graue, dumpfe Atmosphäre gelegt. Er gewöhnt sich so an den Schmerz, daß Zeiten, wo dieser einmal nachläßt, ihm ein Glücksgefühl einbringen, das er preist wie ein Geschenk aus der Höhe. Sein Leben, eingezwängt in finstere Schluchten, erscheint ihm mehr als einmal fragwürdig. „Einen Kahn," nennt er es gelegentlich, „der im Meere schwimmt, von dem man nur dies mit Sicherheit weiß, daß er eines Tages umschlagen werde." So hat Nietzsche, von dem Gespenst der Krankheit verfolgt, Zeiten erlebt, wo ihm das Leben lediglich Qual war, eine Aufgabe ohne Sinn, ein blindes Wüten schmerzbringender Kräfte, dem gegenüber das Nichtsein als Erlösung erscheint.

Versenkt man sich in diese Tortur eines Menschen, der mit königlichem Selbstgefühl schon in Jahren, wo andere noch in die Lehre gehen, auf die Bühne tritt und einer erstaunten Welt Werke voll hoher und fortreißender Offenbarungen darbietet, so versteht man, daß Nietzsche der Besitz frischer, ungebrochener körperlicher Kräfte zu einem höchsten Gute wird. Das ist ja an und für sich selbstverständlich; denn welcher Kranke sehnt sich nicht nach Gesundheit und dem Glück, unter einer warmen Sonne lustwandelnd und Blumen am Hange pflückend seines Menschentums froh zu werden! Aber ein anderes ist dieses Verlangen nach einem vom Bann des Schmerzes befreiten Leben, wie es in jeder Krankenstube Frühlingsbilder hervorzaubert, und das Verlangen Nietzsches. Denn mit dämonischer Leidenschaft besingt er das Leben im Sinne überschäumender körperlicher Kraft; ihm, den die Krankheit heimatlos gemacht auf der Erde mit ihren tausend Freuden, taucht nun der Held urwüchsiger Zeiten, wo noch der kriegerische Kampf zum Tagewerk des Edlen gehörte, als ein Ideal auf, dem er die Kränze seiner Verehrung darreicht. Aus der Tiefe seiner Qualen, aus den von den Lauten der Hilflosigkeit erfüllten Dämmerungen, in die ihn ein grausames Schicksal hineingestoßen, dringt seine Phantasie hin zu Gefilden, wo die Schwerter funkeln, Helden mit blühenden, geschmeidigen Leibern ihre Kräfte messen, der Jubel des Siegers zu den Göttern empordringt. Die dionysische Verzückung des Kriegers, der sich jauchzend in das Kampfgewühl stürzt, wird so

in der Phantasie ausgekostet und verherrlicht als Inbegriff eines vollen, ungebrochenen Daseins. Von hier aus sind zu verstehen jene rohen Gelüste, die Nietzsche seinem Übermenschen geliehen, und auch Nietzsches Freude am Aufruhr der Kräfte hängt zusammen mit diesem Lechzen nach einem in rauschenden Fluten sich dahinwälzenden Leben. Und wenn kriegerische Instinkte bei ihm selbst in den entlegenen Gebieten der Geistigkeit hervorbrechen, wenn er sich einen Kriegsmann der Erkenntnis nennt; wenn etwas von dem Getöse der Schlacht in seinen Kämpfen mit allen möglichen geistigen Strömungen laut wird: so kommt auch hier, wenn auch verkleidet, der Drang zum Vorschein nach einem urwüchsigen Leben in der scharfen Luft der Freiheit, die ihn, den Kranken, anlacht wie eine beschwingende Verheißung inmitten der Ängste und Erschütterungen eines brésthaften Zustandes.

Die durch die Krankheit verursachten Qualen werden nun noch gesteigert durch das harte Los, das ihm sein Werk auferlegt: nämlich unverstanden zu bleiben und mit seinen Problemen, den rabenschwarzen Problemen, wie mit Gespenstern zusammen sitzen zu müssen. Und von hier aus öffnen sich uns Pforten, durch die wir zu den schauerlichsten Tiefen von Nietzsches Wesen gelangen.

Nachdem er sich von Wagner losgerissen, um den Weg der Selbstherrlichkeit zu gehen, ist Nietzsche völlig vereinsamt. Nur ganz wenige vergönnen ihm einen Blick der Teilnahme, und das Neuartige, Fremdartige seiner Probleme macht es unmöglich, daß Seelenfreunde sich einstellen: niemand versteht ihn, auch die wenigen, die guten Willens sind, sind außerstande, dem Auf und Ab seines Daseins zu folgen und seinem Ringen den Sinn eines großen Lebens abzugewinnen. So wird es immer stiller um ihn. Er, der sich wie kein anderer an den Problemen seiner Zeit abmüht, muß es erleben, daß er gleichsam in die Verbannung geschickt wird; seine Einsamkeit, in der zudem noch das Gespenst der Krankheit umgeht und ihn mit verderbenschwangerem Hauche anweht, wird ihm oft zur gräßlichen Marter. Gewiß hat er der Einsamkeit Preislieder gedichtet, und wie hätte er nicht auch Grund genug gehabt, ihr, wo er unter ihrem Himmel doch auch seine strahlende Offenbarungen darbietenden Werke schuf, zu danken. Aber die Schmerzensrufe des Gefolterten, der nach Blicken der Liebe dürstet; die Qualen des Verlassenen, der sich nach Hilfe umschaut, um nicht unter der Verantwortung, die

ihm seine Probleme auferlegen, zusammenzubrechen; das Entsetzen, das die ihn umringenden Furien ihm einjagen: all das kommt doch nur mehr oder minder versteckt in seinen Werken zum Ausdruck. In den Briefen an Overbeck aber liegt seine Seele, diese im Schmerz aufzuckende und oft in der Nacht der Trübsal hilflos versinkende Seele, offen da. „Alles ist trübe und kalt. Die Einsamkeit schwer zu tragen, der Magen schlecht, der Kopf immer voll Schmerzen." „Mitunter liegt der Alp der Entsagung — der wirklichen allseitigen Entsagung . . . ganz furchtbar auf mir, und dann denke ich Dich gern herbei. Und um ein ermutigendes Wort, ein briefliches, bitte ich dich wirklich, von Zeit zu Zeit." „Die Abende, wo ich ganz allein im engen niedrigen Stübchen sitze, sind harte Bissen zum Kauen." „Auch wünschte ich, ich hätte einen felsenfesten Glauben an mich selber." Aber „dazu bin ich viel zu krank: und jeder Umschlag des Wetters, jeder trübe Himmel bringt in mir eine große Beängstigung hervor. Das Wetter des letzten Sommers in Deutschland und dieses Winters ist das Schlimmste, was mir an physischen Widerwärtigkeiten begegnen kann. Im Grunde ist die ‚fröhliche Wissenschaft' nur eine überschwengliche Art, sich zu freuen, daß man einen Monat reinen Himmel über sich gehabt hat." „Die Tage sind so lang, ich weiß gar nicht mehr, was ich mit einem Tage anfangen soll: es fehlen mir alle ‚Interessen'. Im tiefsten Grunde — eine unheimliche schwarze Melancholie. Im übrigen Müdigkeit. Zumeist zu Bett . . . Das Schlimmste ist: ich begreife gar nicht mehr, wozu ich auch nur ein halbes Jahr leben soll, alles ist langweilig, schmerzhaft dégoutant. Ich entbehre und leide zu viel und habe einen Begriff von der Unvollkommenheit, den Fehlgriffen und den eigentlichen Unglücksfällen meiner ganzen geistigen Vergangenheit, der über alle Begriffe ist. Es ist nichts mehr zu machen; ich werde nichts Gutes mehr machen. Wozu noch etwas machen!" Er spricht von seinem Werke „Zarathustra" als einer Torheit. „Ich bin neugierig, ob es irgendeinen Wert hat — ich selbst bin in diesem Winter unfähig des Urteils und könnte mich im allergröbsten Sinne über Wert und Unwert täuschen. Übrigens höre ich und sehe ich nichts davon: äußerste Schnelligkeit des Drucks war meine Bedingung. Nur meine allgemeine Müdigkeit hat mich Tag für Tag verhindert, den ganzen Druck abzutelegraphieren." „Ich bin durch die lange Entbehrung von zu mir gehöriger Gesellschaft inwendig ganz krank und wund. Nichts kommt mir zu Hilfe, niemand denkt sich etwas aus, das mich erheitern und er-

heben könnte, es will sich nichts dazwischen stellen und mich von all dem Beschämenden erlösen, mit dem mich die letzten Jahre überhäuft haben." „Dieser letzte Bissen Leben war der härteste, den ich bisher kaute, und es ist immer noch möglich, daß ich daran ersticke. Ich habe an den beschämenden und qualvollen Erinnerungen dieses Sommers gelitten wie an einem Wahnsinn — meine Andeutungen in Basel und in meinem letzten Briefe verschwiegen immer das Wesentlichste. Es ist ein Zwiespalt entgegengesetzter Affekte darin, dem ich nicht gewachsen bin. Das heißt: ich spanne alle Fasern meiner Selbstüberwindung an — aber ich habe zu lange in der Einsamkeit gelebt und an meinem ‚eigenen Fette' gezehrt, daß ich nun auch mehr als ein anderer von dem Rade der eigenen Affekte gerädert werde." „Das moralische Schlußergebnis dieses bösen Jahres heißt so: man hat mich dasselbe Gift hundertmal und in den verschiedensten Dosen schlucken lassen, das Gift ‚Geringschätzung', von der schnöden Gleichgültigkeit an bis zur tiefen Verachtung. Das hat bei mir einen Zustand hervorgebracht wie bei einer Phosphorvergiftung: ewiges Erbrechen, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit." „Dagegen will ich keinen Augenblick verschweigen, daß ein anderes Faktum mir schrecklich weh tut und mir auch beständig gegenwärtig ist: daß in eben diesen fünfzehn Jahren auch nicht ein Mensch mich ‚entdeckt' hat, mich nötig gehabt hat, mich geliebt hat, und daß ich diese lange, erbärmliche, schmerzenüberreiche Zeit durchlebt habe, ohne durch eine echte Liebe getröstet worden zu sein. Mein ganzer ‚Zarathustra' ist aus dieser Entbehrung gewachsen — wie unverständlich muß er sein!" „Diese letzten Jahre auszuhalten — das war vielleicht das Schwerste, was mir überhaupt mein Schicksal zugemutet hat. Nach einem solchen Anrufe, wie mein ‚Zarathustra' es war, aus der innersten Seele heraus, nicht einen Laut von Antwort zu hören, nichts, nichts, immer nur die lautlose, nunmehr vertausendfachte Einsamkeit — das hat etwas über alle Begriffe Furchtbares, daran kann der Stärkste zugrunde gehen — ach, und ich bin nicht ‚der Stärkste'! Mir ist seitdem zumute, als sei ich tödlich verwundet; es setzt mich in Erstaunen, daß ich noch lebe. Aber es ist kein Zweifel, ich lebe noch: wer weiß, was ich noch alles zu erleben habe!" Und in einem Briefe an die Schwester lesen wir: „Die furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens läßt mich nach dem Ende dürsten, und nach einigen Anzeichen ist mir der erlösende Hirnschlag nahe genug, um hoffen zu dürfen. Was Qual und

Entsagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgendeiner Zeit messen."

Auf solchen Gewölben grauenhafter Not ist das bei aller Unfertigkeit doch großartige Werk Friedrich Nietzsches aufgebaut, so daß es auch dem, der mit der Seelengeschichte großer Geister vertraut ist, manchmal schwer eingehen will, wie es möglich war, daß der Leidende dieses Wunder hat vollbringen können. Wie, der Lobredner des Lebens, der Dichter jener Seligpreisungen des Schmerzes ein armer Mensch, der am Leben leidet wie an einer offenen Wunde; ein mitunter Verzweifelnder, der, bis ins Herz getroffen, hilfeflehend am Boden liegt? Viel zu wenig ist das Bild des abgehärmten, an den Marterstock gefesselten Nietzsche bekannt, und wer nur mit ein wenig Liebe in sein Leben geblickt, dem wird es die Erschütterung verbieten, diesen Mann, mag auch sein Werk mit seinen Lästerreden oft Grauen erwecken, zu kreuzigen. Nietzsche hat den Kreuzestod mehr als einmal erlitten; seinen Genius aber, der immer fortleben wird, diesen Genius, der nicht allein die Pforte der Hölle aufgerissen, sondern auch das Licht des Himmels auf segnenden Schwingen uns zutrug, noch einmal zu kreuzigen, ist ein Frevel. Nietzsche hat unheimliche Lästerungen ausgestoßen, aber er hat seine tragische Schuld abgetragen nicht allein in Geistestaten, auf denen der Abglanz edler Schöpferkraft und damit auch der Liebe liegt, er hat sie auch abgebüßt in einem Leben voll so bitterer Leiden, daß er mehr als einmal bereit war, es als eine unerträgliche Last von sich zu stoßen. „Zwischen inne liegt vieles, was an Verzweiflung grenzt, und dessenthalben ich Deine Geduld mit mir haben muß", lesen wir weiter in den Briefen an den Freund. „Noch jetzt gibt es Stunden, wo ich nicht weiß, mich selber zu ertragen." „Ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken." „Nicht nur diesen Winter hätte ein jeder, der meinen Zustand aus der Nähe gesehen und begriffen hätte, mir sagen dürfen: „Mach' Dir's doch leichter! Stirb!" „Zehn Jahre Krankheit, mehr als zehn Jahre; und nicht so einfach Krankheit, für die es Ärzte und Arzeneien gäbe. Weiß eigentlich irgend jemand, was mich krank machte? Was mich jahrelang in der Nähe des Todes und im Verlangen nach dem Tode festhielt? Es scheint mir nicht so. Wenn ich Richard Wagner ausnehme, so ist mir niemand bisher mit dem Tausendstel von Leidenschaft und Leiden entgegengekommen, um mich mit ihm ‚zu verstehen'; ich war dergestalt schon als Kind allein, ich bin

es heute noch, in meinem vierundvierzigsten Lebensjahre. Dieses schreckliche Jahrzehnt, das ich hinter mir habe, hat mir reichlich zu kosten gegeben, was Alleinsein, Vereinsamung und Schutzlosigkeit eines Leidenden betrifft, der kein Mittel hat, sich zu wehren, sich auch nur ‚zu verteidigen'. Mein Freund Overbeck abgerechnet (und drei Menschen noch dazu), hat sich in den letzten zehn Jahren fast jedermann, den ich kenne, mit irgendeiner Absurdität an mir vergriffen, sei es mit empörenden Verdächtigungen, sei es mindestens in der Form schnöder Unbescheidenheit." „Das vergangene Jahrzehnt mit meiner habituellen Schwäche und Reizbarkeit an Kopf und Nerven, die aus geringen Zufällen und Unfällen wahre Katastrophen schuf, sollte schlechterdings aus meiner Erinnerung ausgeschaltet werden."

Nietzsche hatte fürwahr allen Grund, zu fragen, ob je ein Mensch so gelitten wie er, und wenn er zuweilen vorgibt, daß seine Leistungen Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit seiner Seele seien, die ihre Kräfte ausströmen muß, soll sie nicht unter dem Druck der Überfülle bersten, so hat er uns auch einen Fingerzeig gegeben, der eine Beurteilung des Gehaltes seiner Werke oder doch hervorstechender Züge derselben ganz anderer Art nahegelegt. Er will einmal „seine Leistungen (und namentlich die seit 1876) unter den Gesichtspunkt der Askese" gebracht wissen, und da ergibt sich denn, nehmen wir seine Anregung auf, daß Nietzsche in der Psychologie des Asketen und Heiligen, die er in Schriften verschiedener Zeiten darbietet, unbewußt das Bild oder doch eine der seelischen Haltungen seines Wesens hingezeichnet hat.

Die Heimatlosigkeit unter dem Gesichtspunkt der Krankheit und seelischer Vereinsamung betrachtet, macht uns einmal verständlich Nietzsches glühende Sehnsucht nach einem Leben voll blühender Fülle des Leibes und der Seele, aber sie gibt uns, indem sie von Nietzsche ertragen und ausgebeutet wird im Sinne der Askese, noch weitere, ja unerhörte Einblicke in das seelische Ringen des Mannes. Wie, steht dem von der Not umhüllten Menschen nicht noch ein anderes Mittel zu Gebote, um dem ihn so oft wie eine Sinnlosigkeit anstarrenden Leben einen Sinn abzugewinnen, als die entzückende Schau hin auf die Bilder dionysischer Vollkommenheit, deren Strahlen erhellend in das Dunkel fallen und es so, für Zeiten wenigstens, seiner Schwere und atembeklemmenden Schwüle berauben? Kann dem Leid nicht noch ein anderer Feind entgegengestellt werden als jene Lichtgestalten künstlerischer und

prophetischer Visionen, mit denen der Gemarterte heilige Höhen bevölkert zur Weide für seine von der Nacht gepeinigten Augen? Kann nicht auch dem Grauen ein Reiz abgetrotzt werden, der die Seele belebt, und sei es auch nur wie ein süßes, zwar nicht tötendes, aber doch berauschendes Gift, das dazu verleitet, einem von Qualen durchsetzten Leben einen hohen Wert beizulegen?

Der Heilige oder Asket, dessen Wesen mit einer wahrhaft „raffinierten" Psychologie geschildert wird, ist nach Nietzsche der Leidende, und zwar als Sohn einer Zeit, über der die langen, schwermütigen Schatten des Abends liegen: wo die Seele nicht von einer zur Höhe führenden Entwicklung beflügelt wird, also nicht mehr im Genuß frischer, aus ungebrochenen Instinkten herausstrahlender Taten die Rechtfertigung des Daseins erlebt. Es herrscht die Müdigkeit des Herbstes, der die Nähe des Winters ankündigt; dem Willen fehlt ein Ziel, das wie von der Ferne mit mächtigem Rufe anlockt und die Energie eines freudigen Handelns entbindet. In diesen Zeiten schwebt das Problem des Sinnes des menschlichen Daseins um den Menschen wie eine Frage von unheimlicher Bedeutung: und dadurch schon, daß diese Frage gestellt wird, ist bewiesen, daß das Leben, das Leben nicht allein der Gemeinschaft, sondern auch des Einzelnen seinen Sinn verloren hat.

Das asketische Ideal bietet nun, so überraschend es auch klingen mag, dem Leben einen Sinn: es ist, mag es auch den Anschein erwecken, als ob es lediglich im Dienste stünde weltflüchtiger Bestrebungen, eine Macht, die dem müden, von dumpfen Lasten niedergebeugten Geist neue Nahrung zuführt, ihn heraushebt aus dem Sumpfe der stockenden Gewässer der Entwicklung und die graue Atmosphäre, die über dem Leben brütet und das Wachstum verhindert, sprengt.

Wie gelingt nun dieses Wunder? Nun dadurch, daß das Leiden nicht nur hingenommen, sondern auch ausgebeutet wird, um aus seinen Schächten Kräfte hervorzulocken, die der Seele die Müdigkeit der Erstarrung abnehmen, ihr Reize zuführen, die den Schmerz, das dumpfe Gespenst mit den hohlen Augen, verscheuchen.

So zeigt das asketische Ideal, daß auch in den Zeiten der kulturellen Erschlaffung noch ein Lebenswille vorhanden ist. „Das asketische Ideal", belehrt uns Nietzsche, „entspringt dem Schutz- und Heilinstinkte eines degenerierenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es deutet auf eine partielle physiologische Hemmung und Er-

müdung hin, gegen welche die tiefsten, intakt gebliebenen Instinkte des Lebens unausgesetzt mit neuen Mitteln und Erfindungen ankämpfen. Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt, als es die Verehrer dieses Ideals meinen, — das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und gegen den Tod; das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens."

An und für sich ist das asketische Leben ein Selbstwiderspruch. Das Leben soll ausgelöscht werden, allem, was dieses vergoldet, wird der Kampf angesagt, der Schönheit, dem blühenden Leib, der Freude des Gesunden, die im Kampf und Spiel sich ausströmt, während die Selbstgeißelung, die Entselbstung mit Wohlgefallen aufgesucht wird. Aber das höchste und letzte Ziel, dem der Asket zustrebt, ist nicht ein Versinken in der Dumpfheit des Nichtseins; auch in ihm ist der Wille zum Leben, ja der Wille zur Macht lebendig, nur daß dieser nicht, wie bei Menschen mit gesund gebliebenen Instinkten, dort sich auswirkt, wo das Dasein unter einer segnenden Sonne seine vom Tau der Morgenfrühe beglänzten Werke zeitigt, sondern im „Triumph gerade der letzten Agonie". Aus der Stimmung also des Versinkens heraus sucht der Asket dem Leben noch einen Tropfen Süßigkeit auszupressen, ein Ertrinkender, wird er von einer übermächtigen Gewalt in den Abgrund gezogen, der er sich wohl überläßt, aber gegen die er sich zugleich wehrt, um sich beim Versinken noch eine letzte Lustbarkeit zu verschaffen.

So gehört nach Nietzsche der Asket, mag er auch immer auf der Grenzscheide wandeln, wo der Tag in die Nacht mündet, zu den jasagenden Gewalten des Lebens. Eingehend in den Abgrund, wo Finsternis waltet, zieht es ihn zugleich hin zum Leben, gierig nach diesem wie ein mit den Wellen Kämpfender greifend, so daß seine Seele von gegensätzlichen Gewalten förmlich aufgepeitscht wird.

Der Stoff, an dem der Kranke, der Asket den ihm noch verbliebenen Lebens- und Machtwillen ausläßt, ist das Leid. Wäre nicht auch ihm das Leben ein höchster Wert, so könnte er dem Schmerz für immer ein Ende bereiten: durch den Tod. Aber der Schmerz ist ihm, mag er auch Leib und Seele erschüttern, die Treppe gleichsam, die ihn aus dem Abgrund der Sinnlosigkeit herausführt. Denn er kann dem Kranken neue, erfrischende Lebensreize verschaffen, indem seine Tyrannei gebrochen wird, und zwar dadurch, daß er mit der Lust

verschwistert wird. Denn gibt es nicht auch eine Wollust des Schmerzes, ein Frohlocken auch inmitten der Trübsal, ein Triumphgefühl inmitten des Chaos, sofern letzteres genossen wird als Sieg und Niederlage, Aufschwung und Zusammenbruch? Die Umbiegung aber des Schmerzes zum Reizmittel, die Bejahung des Schmerzes, um seiner Tyrannei ein Gegengewicht entgegenzustellen, die Abwendung seines Druckes durch das Ringen mit ihm: das ist der schauerliche Weg, den der Asket einschlägt, um seinem mit den Flecken des Todes gezeichneten Leben noch eine letzte Weihe zu verleihen.

Die Psychologie des Asketen mündet ein in die Psychologie des Menschen, der hineingespannt ist in eine Zeit, die nicht mehr vom Pulsschlag eindeutig herrschender Werte belebt ist. Der Asket ist eine Erscheinungsform des kulturell entwurzelten Menschen, und so gewinnt die psychologische Deutung des Asketen hohen Wert für ein Verständnis der Eigenart Nietzsches. In dieser Psychologie kommen in der Tat die geheimsten Triebe Nietzsches zum Vorschein, es werden die in die untersten Tiefen der Seele hineinlaufenden Fasern seines Wesens bloßgelegt, jenes schauerliche Ringen namentlich auch mit sich selbst, das zu den „raffiniertesten" Erscheinungen der modernen Seele gehört, wird verständlich gemacht.

Wie Nietzsche ist der Asket, so wie er ihn versteht, ein Einsamer. Er steht nicht ringend und kämpfend unter den Menschen, er ist vielmehr ganz auf sich selbst angewiesen, und er braucht so, will er nicht in der Müdigkeit versinken, einen Gegenstand, an dem er seine noch unversehrt gebliebenen Kräfte betätigen kann. Das geschieht einmal dadurch, daß er sein Wesen spaltet in zwei Teile: er empfindet sich als Leidenden, dann aber auch schaut er seinem Leiden wie ein von diesen abgetrenntes Wesen zu. Wenn der Barbar den höchsten Genuß findet beim Anblick von Martern, wenn er dabei etwas wie einen Triumph seines Machtgefühles erlebt: so glänzt auch der Asket auf, indem er sich dem schauerlichen Anblick der Schlangen, die in seiner Seele wühlen, hingibt. Es ist eine krankhafte, verruchte Verfeinerung des Selbstgenusses, mit der wir es zu tun haben, ein Instinkt der Grausamkeit, der dämonisch durchbricht und sich sein Opfer sucht, indem er sich der eigenen Seele zuwendet. Nicht zurückbeben, wenn die Seele sich in Qualen windet, sich geborgen wie auf einer sicheren Höhe fühlen, wenn sie unter den Schlägen des Schmerzes zusammensinkt; in ihren Wunden wühlen, ohne zu

zucken: dies ist in der Tat eine Äußerung des Herrschgefühles, die zu den verwegensten und rätselhaftesten Genüssen gehört. Nietzsche aber gibt sich diesem Gelüst hin einmal als der Psycholog, der seine Freude darin findet, „bei lebendigem Leibe seine Seele aufzuschlitzen", um das Spiel ihrer Kräfte mit der Begierde des Arztes, der ein neues Wissen erwartet, zu beobachten. Liegt der Rücksichtslosigkeit, mit der er seine erhabensten Erlebnisse entschleiert, nicht eine Grausamkeit zugrunde, die er nicht geübt hätte, wäre sie nicht mit Lust verbunden gewesen? Hat er die hohen Empfindungen — sein Prophetentum, seine Menschenliebe, überhaupt alles, was ihm als Erbe des Christentums und des deutschen Idealismus überkommen war — nicht mit einer ätzenden Säure übergossen im Gefühl, hier den Genuß der Grausamkeit dessen zu kosten, der triumphierend einem Schauspiel voller Martern zublickt? Und wenn er das Gelüst der Grausamkeit, wie er es im Asketen walten sieht, zurückführt auf das Streben nach Auszeichnung: will er seine unerhörte Meisterschaft auf dem Gebiet psychologischer Analyse nicht als das ihn vor allen anderen Zeitgenossen Auszeichnende betrachtet wissen? Und wenden wir uns von vielen seiner Schilderungen, mögen sie auch mit einer nicht zu übertreffenden Wortkunst dargeboten werden, nicht ab wie von blutüberströmten Szenen?

Aber noch weitere Wege stehen dem Asketen zu Gebote, um über die Müdigkeit Herr zu werden und seinen schlaffen Nerven zuckendes Leben zu verleihen. Nicht allein beschauend tritt er seinem verkohlenden, von Schmerzen durchzitterten Innern gegenüber, er sammelt auch gleichsam selbst Holz, um dem Feuer des für ihn bestimmten Scheiterhaufens neue Nahrung zuzuführen, auf daß es in gewaltiger Lohe aufschlage. Er tritt mit der Herrschsucht dessen, der sich inmitten des Bohrens und Drängens der Schmerzen stark genug fühlt, sich aufzulehnen, seiner gespenstischen Seele gegenüber, er tyrannisiert einen Teil seines Wesens, stellt dem Schmerz, der Öde seinen Hohn und Trotz entgegen, und er erlebt dieses unheimliche Schauspiel als einen Sieg, den er mit der ganzen Begierde des rasend Durstenden, dem ein Trank Wasser dargereicht wird, auskostet. Der Asket quält sich selbst, aber die Qualen, die er sich bereitet, sind anderer Art als jene, die ihm der lähmende Schmerz, der ihm als Erbe seines Schicksals überkommen, verursacht: es sind Qualen, in die die Glut seines Willens eingesenkt ist, Qualen, die dadurch versüßt werden, daß sie mit Absicht aufgesucht werden, und während so

das schicksalhafte Leid des Asketen den Himmel verhängt, die Schatten der Melancholie ausbreitet, sprengt die Selbstquälerei das bleierne Gewölbe eines sinnlos gewordenen Lebens und eröffnet, wenn auch nicht einen sonnigen Himmel, so doch ein freies Feld, über das gespenstische, vom Aufruhr der Kräfte durchzuckte Wolken hinstreichen. Die Müdigkeit wird überwunden, fiebrig schlägt nun der Puls, die Dumpfheit weicht, und aufgepeitscht tummeln sich wieder die Lebensgeister. Der Mensch braucht nun einmal, will er nicht verkümmern, einen Gegner, mit dem er seine Kräfte messen kann: aber da der Asket ausgeschlossen ist aus einer Lebensgemeinschaft, die dem Willen immer neue Aufgaben zuweist, so muß er sich seinem eigenen Wesen als einem Objekt zuwenden, das ihm die Möglichkeit gibt, seinen Willen zur Macht zu befriedigen. So werden die Triebe, die sich in seinem Innern regen, zu Dämonen, gegen die er anstürmt, um sie niederzuringen; seine Seele, sein Leben wird ein Schlachtfeld, das bald der Sieg verklärt, bald ihn erbeben macht durch den Anblick der Niederlage.

Mag der Asket auf den ersten Blick den Anschein erwecken, als ob er, von Ruhe umsponnen, im Lichte des Seelenfriedens sich erginge: in seinem Innern wallt ein wild bewegtes Leben. In ihm hausen Begierden, die auch um den Preis des Selbstopfers zur Äußerung drängen; er hat zwar keinen äußeren, dafür aber einen inneren Feind, den er umlauert, um ihn, wenn der Augenblick es gebietet, zu überfallen und in einem unerbittlichen Ringen niederzustoßen. Er läßt seine Leidenschaften dahinschießen, um sich in dem Verlangen zu sättigen, „sie wie wilde Rosse zusammenstürzen zu machen unter dem mächtigen Druck einer stolzen Seele". Aber nicht allein das Chaos wird aufgesucht: die müde Seele, die, um die Qual der Müdigkeit abzuschütteln, sich in den Kampf hineinstürzt, wird auch wiederum des sie aufhetzenden Aufruhrs überdrüssig und sehnt sich so nach Stille und Erlösung von der sie aufwühlenden Unruhe der Leidenschaften: die hohe Flut eines nach dem Äußersten strebenden Willens legt sich, die Seele versinkt wollüstig im Abgrund der Nacht, eingewiegt von Geisterstimmen, die sie umschweben wie holde Genien des Friedens. Heimatlos wie der Asket auch in der Welt des Aufruhrs ist, in die er eingedrungen im Wahn, daß hier die Pforten des Glückes sich öffnen, lockt ihn nun das große Schweigen an, in dem alle Dinge geheimnisvoll zusammenklingen in sphärischen Akkorden; er löst sich heraus aus dem Wirrsal, in das er geraten, um heim-

zukehren in den Grund der Dinge. Und wenn es nicht gelingen will, in dieses Reich der Stille einzugehen, da entringt sich seiner gequälten Brust der flehentliche Schrei der Liebessehnsucht, das von Schmerz durchzitterte Verlangen nach Erlösung, und gerade weil er — der als ein Friedloser sich in den Kampf mischt, hier aber, statt das Glück sich zu erobern, sich die Qual einer tief schmerzenden Unruhe zuzieht — den Harm der Friedlosigkeit in allen Tiefen ausgekostet, so wird jener Sehnsuchtsruf mit einer nicht zu überbietenden Inbrunst ausgestoßen. Er, der von wilden Gewalten Umhergewirbelte, von Abgrund zu Abgrund getriebene Flüchtling hat es auf seinen schauerlichen Fahrten erfahren, was es heißt, vom Auge der Liebe überwacht zu sein und unter einem Dach zu leben, das der Friede behütet. So wogt das Leben des Asketen zwischen Himmel und Hölle hin und her, mag er sich auch als Diener eines lichten, heilbringenden Gottes ausgeben: sein Leben ist von gewaltigen Gegensätzen durchstürmt. Bald reißt ihn der Machtwille in den Strudel wilder Kämpfe, in denen er, von Übermut geschwellt, aufleuchtet als Sieger, zu dessen Füßen Dämonen kauern; bald schmilzt er, wenn er des wilden Treibens müde ist, hin in Demut, im Verlangen nach Liebe und göttlicher Ruhe, um, wenn die dämonischen Gelüste seiner Seele sich wieder regen, erneut den Rausch des Kampfes aufzusuchen. So wird seine Seele aus allen Fugen gerissen; ihre Wagschalen schwanken beständig auf und nieder, sie ist die Stätte eines nie aufhörenden Wechsels der Stimmungen und Leidenschaften.

Auf diese Weise haben erschlaffte Zeitalter eine Erregung des Willens erlebt, ohne die das Dasein unerträglich gewesen wäre. Und auf daß die Schauer des Wechsels der Begierden in ihrer ganzen Tiefe ausgekostet werden konnten, hat man das Sündengefühl gesteigert, daß es den Menschen umschlang wie eine Krankheit. Je mehr der Mensch im Banne der Sünde lebte, um so mehr konnte er sich den Genuß des Kampfes gegen die Krankheit verschaffen. So baut sich das Dasein des Asketen und Heiligen, mag dieser auch in den Augen der Umwelt von einer himmlischen Glorie umgeben sein, auf dem Sündenbewußtsein, der Krankheit der Seele auf. Als ein Kranker, der willens ist, von seinen Leiden loszukommen, erlebt er das Grauen des Kampfes in der Form der Selbstzermalmung, die Herrlichkeit des Himmels in den Verzückungen einer Seele, die zurückbebt vor den unheimlichen Gewalten, die in ihr sich aufrichten und

die Wonne der Seligkeit mit der ganzen Gewalt eines ungeheuren Gegensatzes genießt.

Nietzsche hat immerdar den Gedanken der Sünde, der in christlichen Zeiten sich oft tief in die Seele eingenistet hatte, abgelehnt. Aber wie die Menschen jener Zeit, fühlt auch er sich seelisch krank, und so ist zu verstehen, daß seine Psychologie der Askese durchtränkt ist von eigenen Erlebnissen. Sie ist eine tiefsinnige Selbstcharakteristik, und nicht besser sind viele der seelischen Äußerungen Nietzsches zu kennzeichnen, als wenn wir sie, um sein auf den Asketen gemünztes Wort zu borgen, als Gefühlsausschweifung betrachten. Von Nietzsche stammt das furchtbare Wort: „Wir modernen Menschen, wir sind die Erben der Gewissensvivisektion und Selbsttierquälerei von Jahrtausenden: darin haben wir unsere längste Übung, unsere Künstlerschaft vielleicht, in jedem Fall unser Raffinement, unsere Geschmacksverwöhnung." Fürwahr, er ist der Nachfahr der Asketen und Heiligen, und wenn er auch darauf verzichtet hat, seinen Leib zu kasteien und zu schänden, er brauchte dies nicht, um sich das schauerliche Glück der Schmerzüberwindung zu verschaffen. Denn der Dämon der Krankheit, der ihm wie ein unheimlicher Gast beigegeben, bereitet ihm Schmerzen, wie sie manchem der sich marternden Asketen unbekannt waren, und wie der Asket und Heilige sucht er die gespenstische Dämmerung der Krankheit und seelischen Vereinsamung von sich abzuschütteln durch Ausschweifungen des Gefühles, die fast alles überbieten, was wir bisher erlebt. Gilt nicht auch für ihn, was er vom asketischen Priester aussagt? „Dieser alte große Zauberer im Kampfe mit der Unlust, der asketische Priester — er hatte ersichtlich gesiegt, s e i n Reich war gekommen: schon klagte man nicht mehr gegen den Schmerz, man lechzte nach dem Schmerz; ‚mehr Schmerz, mehr Schmerz!', so schrie das Verlangen seiner Jünger und Eingeweihten und Angebeteten jahrhundertelang. Jede Ausschweifung des Gefühls, die wehe tat, alles, was zerbrach, umwarf, zermalmte, entrückte, verzückte, das Geheimnis der Folterstätten, die Erfindsamkeit der Hölle selbst — alles war nunmehr entdeckt, erraten, ausgenützt, alles stand dem Zauberer zu Diensten, alles diente fürderhin dem Siege seines Ideals, des asketischen Ideals." Gilt aber dies, sinngemäß gedeutet, nicht auch für ihn? Ist nicht auch sein Leben „wach, ewig wach, übermächtig, glühend, verkohlt, erschöpft und doch nicht müde"? In der Tat, ganz wie der Asket, sucht Nietzsche

die Müdigkeit von der Seele abzuwälzen, indem er sich der Leidenschaft überläßt und diese auskostet, wo immer ihn auch der Sturm seiner Seele hintreibt. Wie der Asket kennt er die Mittel, die die Kraft besitzen, auch im Kranken wieder Lebensgeister zu wecken, und wenn er sie auch nicht immer bewußt aufsucht: der rätselhafte Genius, der in ihm waltet, führt ihn immer wieder auf ihre Bahn. Ach ihr Himmel, so hätte auch er, wäre er ein Gläubiger des alten Stiles gewesen, beten können: sendet mir Unwetter und Finsternisse, schickt meine Seele in die Hölle, laßt über sie Stürme und Dämonen brausen, laßt sie aufschweben in Entzückungen, auf daß ich erlöst werde von meiner Dumpfheit. Helft mir, daß ein reinigender Blitzschlag die Nebel, die auf mir lasten, durchbreche, mag er das Werk eines Gottes oder eines bösen Geistes sein. Zerbrecht die Ketten, die das Schicksal um mich geschlungen, daß ich als ein Befreiter fortstürmen kann, wohin es mich treibt, sei es in den Himmel, sei es in die Hölle. Ach, nur der Gefesselte weiß, was Freiheit bedeutet, und so will ich mich denn lieber ringend den bösen Gewalten entgegenstellen, als gebannt sein in den dumpfen Kerker meiner Not.

Versteht man so, daß Nietzsche die Entladung des Affektes braucht vor allem auch, um sich zu betäuben, und wird so begreiflich, daß er seine Stimmungen und Leidenschaften in eine Höhe treibt, daß sie auf uns eindringen wie Offenbarungen eines Berauschten? Viele der Erlebnisse Nietzsches sind in der Tat zu verstehen als fiebrige Ausstrahlungen eines Menschen, der den Rausch benötigt, um die quälende Dumpfheit, die ihm ein schauerliches Schicksal auferlegt, zu überwinden, und so wird denn mit Vorliebe das aufgesucht, was die Seele außer sich bringt, die Flammen hoch aufschlagen läßt, ihre Kräfte aufpeitscht. Von diesem Standpunkt aus gewinnen wir tiefe Einblicke in Nietzsches Schaffen, es verbreitet sich ein neues Licht über seine Erlebnisse.

Nietzsche, der Heimatlose und Kranke, sucht sich also die Lust des Lebens zu verschaffen, indem er wie der Asket seinen Willen zur Macht an seiner eigenen Seele und ihren Erlebnissen ausläßt, ihr den Wechsel immer neuer Erregungen verschaffend. So rückt selbst seine dionysische Lebensbejahung, derzufolge das Hängenbleiben an Anschauungen und Erlebnissen als Dumpfheit des Verharrens abgewiesen und dem fortstürmenden Rhythmus eines beständigen Wandels der Seele der Preis erteilt wird, in eine neue Beleuchtung. Er hat dem Gotte Dionysos gehuldigt,

gewiß, weil — trotz aller Krankheit — Kräfte in ihm lebendig waren, die eben nach Äußerung drängten, sollte das Gehäuse der Seele nicht bersten. Aber er hat — und dies eben ist das Seltsame — als der Kranke und Heimatlose, der er ist, diesen dionysischen Lebenswillen auch in den Dienst gestellt asketischer Gelüste: so daß seine Erlebnisse die Abstammung aus dem Grunde schauerlicher seelischer Bedürfnisse, eben der asketischen Erregung des Lebenswillens, nur zu deutlich offenbaren: wir meinen das Überhitzte, Fiebrige, alles das, was hindeutet auf den Willen, sich zu berauschen, eine eingeklemmte Seele zu beflügeln, die Atmosphäre der Dumpfheit mit der Kraft einer Explosion zu sprengen. Nietzsche hat zwar nicht seinen Leib gequält, aber hat er nicht seiner Seele förmlich Lasten aufgebürdet, um diese dann wie mit einem Ruck abzuwälzen? Hat er, der in das Reich der Schmerzen gebannt war, nicht noch den Schmerz willkommen geheißen, ja verherrlicht als das Anzeichen einer großen, heldenhaften Seele? Hat er nicht grausam gewütet gegen seine Seele, um sich am Reiz des Wechsels der Erregung zu berauschen, indem er sie förmlich hineinpeitschte in den Wirbel der Bewegung, den jähfortstürzenden Strom des Werdens? Ist nicht der Willenswahnsinn der asketischen Grausamkeit am Werk, wenn er alles das, was als ein Höchstes über ihm leuchtet, und dem er das Blut seines Herzens hingegeben, mit mänadischer Lust zerreißt? Wird nicht in all dem Auf-und-Ab des Wechsels in Nietzsches Seele, in den Gelüsten des Wanderers und Abenteurers und Eroberers, in seinem titanischen Übermut, der vor keinem Frevel zurückschreckt, in seinem Lobpreis des Leidens, in seinem Pessimismus, dann in seiner Verherrlichung des Rohen, Männlichen, Kriegerischen: wird nicht in all diesem die Stimmung eines Menschen laut, der immer zum Äußersten drängt und dieses als Schauer des Rausches genießt? Und Nietzsches Vorliebe für die Regionen des Eises, für die Wüste und das Meer mit ihren grauenhaften Geheimnissen, wird sie nicht verständlich, wenn wir sie in Zusammenhang auch bringen mit seinem Drang, sein von den Gewichten der Krankheit, der Verlassenheit und Öde beschwerte Seele erbeben, erzittern zu machen, über sie die Schauer überwundener Ängste hinjagen zu lassen? Und hat nicht Nietzsche die Gelüste seiner Seele verraten, wenn er, so fein, wie nur er es konnte, vom Rausch des Tragischen spricht, vom Rausch der Musik, der Kunst überhaupt, der Genüsse der Erkenntnis, und wenn er alles dies als Mittel bezeichnet, deren sich der moderne

Mensch bediene, um über das Gefühl der Öde, das sich seiner bemächtigt hat, Herr zu werden? Und wenn er von Künstlergrausamkeit spricht insofern, als der Künstler dem Stoff seinen Willen zur Macht einbrenne: klingen nicht auch da wiederum Stimmen aus dem Reich asketischer Gelüste an?

Wenn wir Nietzsches Beschreibung des Asketen als eine der feinsten Selbstcharakteristiken, die wir von ihm besitzen, betrachten, so wird deutlich, warum, was noch näher aufzuweisen sein wird, seinem Werk jene Harmonie fehlt, die das Einzelne weiht, indem sie es in einen großen Zusammenhang einreiht. Nietzsche ist als Asket ein Trunkener: er braucht die stärksten Reizmittel, um die Schlaffheit, die ihn immer wieder überfällt, aus seiner Seele zu vertreiben. Aber kann der Trunkene bauen? Ist, wenn ein Werk der Harmonie entstehen soll, nicht ein klarer Geist vonnöten, verbunden mit einem selbstsicheren Willen, der, wie mit göttlichem Geschick, alles, was sich im Widerstreit befindet, versöhnt, die Wellen beruhigt, die unheimlichen Abgründe auffüllt und so Stein an Stein setzt, daß sie sich zusammenfügen zu einem Werk, das fest dasteht und das Auge durch seine Würde und Ruhe bannt? Der Asket aber, und mit ihm Nietzsche, sucht gerade das Chaos auf, er braucht gerade das Chaos, um seiner Seele jene Lust am Leben zu verleihen, die diesem wiederum einen Sinn gibt. Wo aber ein seelisches Chaos herrscht, da tritt das einzelne Erlebnis, die einzelne Stimmung oder Willensregung mit einer dämonischen Selbstherrlichkeit hervor. Das ist nun aber eines der hervorstechenden Kennzeichen von Nietzsches Erleben, daß er sich ganz dem Schauder überläßt, den das Einzelne erweckt, daß er also dieses nicht bändigt und einem Kosmos einverleibt, sondern sich ihm mit der Inbrunst einer Leidenschaft hingibt, derzufolge er völlig in seinen Bann gerät. Wo das Dasein so bewältigt wird, daß es sich abklärt zum Bilde der Harmonie, da bleibt jener Schauder, der die Seele aus den Angeln reißt, aus. Zu dieser Höhe einer Selbstbehauptung aber vermag sich Nietzsche, so sehr er lüstern ist nach dem Glück solcher Höhe, nicht aufzuschwingen. Er bleibt der Sohn des Chaos vor allem auch als der Asket, dessen Triebe und Leidenschaften er mit grausamer Hand bloßgelegt.

Nietzsches asketische Leidenschaft ist herausgeboren aus dem Willen, seiner Krankheit seelische Gewalten entgegenzustellen, die diese überwältigen oder ihr doch ein Höchstmaß von Leben abgewinnen sollen. Da erleben wir es nun, daß er in

fast allen seinen Äußerungen irgendwie die Krankheit am Werke sieht, ohne die ihm überhaupt ein hohes Leben undenkbar ist. Er geht so weit, den Menschen d a s kranke Tier zu nennen. Und warum dies? Weil er weit mehr als das Tier der ewig Strebende und Wollende, „der Unbefriedigte und Ungesättigte" ist; das Wesen, das mit sich, mit Gott und Satan um die Herrschaft ringt; das nicht wie das Tier aufgeht im Gefühl der Gegenwart, sondern das es treibt und drängt hinein in die Zukunft. Mag der Mensch auch, um sich zu behaupten, dem Schicksal seinen Trotz bieten und sich aufrecken in frevelndem Übermut; mag er gerade in seiner Krankheit einen Anreiz mehr erblicken, dem Leben neue Werte und Süßigkeiten abzugewinnen; mag er die Überwindung des Schmerzes als feinste Meisterschaft, die ihn hoch über das Tier hinaushebt, empfinden: er ist in die bleiche Dämmerung der Krankheit tiefer als alle anderen Wesen eingebettet. Und wo immer er versucht, den Stachel, der ihm im Fleische sitzt, herauszuziehen: alle seine der Selbsterhaltung und Steigerung des Lebens dienenden Kunstgriffe sind vom Hauche der Krankheit umweht.

Nietzsche spricht aus dem Innersten seiner Seele: in die sinnende Stirn des Denkers sind ihm die Spuren tiefen Leidens eingegraben. Ja, fast alle Philosophen erscheinen ihm als Leidende, die von der Qual der Krankheit loskommen möchten, von der Unruhe, die ihnen das Unfertige des menschlichen Wesens verursacht, hinstrebend zu einem Reich der Vollendung, wo der Friede seine segnenden Fittiche ausbreitet, eine milde Sonne den Gehetzten betreut. Er, der selbst mit dem Ungetüm der Krankheit ringt, er errät „die unwillkürlichen Abwege, Seitengassen, Ruhestellen, S o n n e n stellen des Gedankens, auf die leidende Denker gerade als Leidende geführt und verführt werden; man weiß nunmehr, wohin unbewußt der kranke L e i b und sein Bedürfnis den Geist drängt, stößt, lockt — nach Sonne, Stille, Milde, Geduld, Arznei, Labsal in irgendeinem Sinne. Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffes Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgendwelcher Art, jedes vorwiegend ästhetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Außerhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspiriert hat. Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Ob-

jektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit.“ Denken, das ist Nietzsche, soweit er im Banne der Psychologie der Askese steht, nicht die Ausstrahlung einer in der Fülle ihrer Kräfte frohlockenden Seele: es ist nicht Ausdruck der Lustbarkeit eines vom Licht umgürteten Geistes, wir müssen vielmehr „beständig unsere Gedanken aus unserem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben.“ . . . „Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes.“ Die Wahrheit ist keine dem Äther entspringende Gestalt, die uns anlächelt wie eine holde, in einem Reich der Seligkeit thronende Göttin, sie trägt vielmehr die Spuren schweren Ringens an sich, ja, es kann Blut an ihr kleben, das verrät, welche harte, grausame Arbeit vonnöten war, um ihr zum Siege zu verhelfen. „Das verwegene Wagen, das lange Mißtrauen, das grausame Nein, der Überdruß, das Schneiden ins Lebendige — wie selten kommt das zusammen! Aus solchem Samen aber wird Wahrheit gezeugt.“ Und wenn Nietzsche eine Meisterschaft ohnegleichen auf dem Gebiet der seelischen Analyse erreicht, hat er da nicht gleichsam mit dem Seziermesser in der Hand die „Wahrheit“ aus der Seele herausgeschnitten, aus seiner Seele namentlich, gegen die er unbarmherzig ist wie gegen das Insekt, das die Härte des Fußes zu spüren bekommt? Und ist nicht gerade auch seine Psychologie der Askese ein Wüten gegen das eigene Fleisch, ein Bohren und Graben in seiner eigenen Seele, die er ans Licht herauszwingt mit frevelnder, vor keinem Geheimnis zurückschreckender Hand? „Die Psychologie wird mit eingeständlicher Härte und Grausamkeit gehandhabt“, so sagt er von einem seiner Bücher, in dem er die „Wahrheit“ über sich selbst niedergelegt haben will.

Nietzsche ist nicht allein Denker, er ist auch Künstler. Wie aber, sollte, wo er doch die Kunst gefeiert hat als Offenbarung einer willens- und gefühlsmächtigen Seele, auch ihr Genius von den Schatten des Schmerzens umdämmert sein? Sollte ihm auch der Künstler gleich dem Denker der Kranke sein, die Kunst mithin nicht ein jubelnder Klang aus den Blütenbüschen des Frühlings, sondern eine Passionsblume, mit Blutstropfen besprengt, wurzelnd in einem von schauerlichen Kräften durchzuckten Boden? Es gibt Wendungen bei Nietzsche, nach denen der Künstler als Mensch mit strotzenden Kräften undenkbar ist. „Künstler sein und nicht krank sein,“ erscheint ihm da als eine

Unmöglichkeit, und in der Tat, wenn der Kranke in eine Welt ewiger Unruhe und würgender Schatten hineingebannt ist, wer soll da mehr als er empfänglich sein für den Zauber der Schönheit, wie ihn eben die Kunst entbindet, für jene Klänge, in die die Zwietracht, das Chaos eingeht, um verjüngt im beseligenden Bilde der Harmonie aufzustrahlen? Der Künstler, der die Schönheit aus seiner Seele strömen läßt, er ist der Leidende, der die balsamischen Tropfen der Kunst auf seine fiebrige Seele träufelt, daß sie von ihren Zuckungen befreit und erfüllt wird von jener Süßigkeit der Vollendung, der Stille, der Harmonie, die eben in der Schönheit beschlossen sind. Könnte der Künstler über sich eine im Glanz der Schönheit funkelnde Welt aufbauen, wenn er der Mensch wäre mit den unempfindlichen Nerven, die Drähten gleich in seine Seele eingebettet sind? Könnte er singen und sagen von einer Welt, wo das Glück waltet, wenn er nicht in Harmesnächten Ausschau gehalten hätte nach Gestaden, wo er als ein Verwandelter, als ein Genesener in einer milden Sonne sich ergehen könnte? Könnte er der Schönheit jene Kraft einverleiben, die die Schauder eines erlesenen Glückes auslöst, hätte seine Seele nicht das Leiden in seiner ausgesuchtesten Form erlebt? Glaubt ihr, daß Homer ein Recke war mit überschäumenden Kräften, die ihn verleiteten, sich in den rohen Männerkampf zu mischen? Er war vielmehr „der Pessimist und Überreizbare", so schwer es euch auch eingehen will, ja er war „das leidensfähigste Geschöpf unter der Sonne". Aus der Fülle seiner Leiden ging jene Sehnsucht nach Fülle und Glück hervor, der es gelang, die Wunderwelt der olympischen Götter in den Äther hineinzubauen. Oder die Schönheit, in deren mildem Lichte sich Epikur erging, jene Schönheit, in die die Wehmut des Spätsommerglückes leise hineinklingt, glaubt ihr, daß ein anderer denn ein Schwerleidender sie hätte ersinnen können? Ist nicht die feine Reizbarkeit des Künstlergemütes vonnöten, um empfänglich zu sein für solch hingehauchte Farben, in denen die Heiterkeit des stillen Nachmittags sich aussingt? Homer und Epikur aber gehören zu den Lieblingen Nietzsches. Sie hat er ausgedeutet aus den Erlebnissen seiner eigenen Seele; das Schöpferglück, das ihm als Liebhaber der Kunst zufällt, hat er ihnen beigelegt als das Glück des Dürstenden, den ein Schauder des Wohlgefühls durchrieselt, wenn der Zauberstab der Schönheit die lechzende Seele berührt und ihre Gelüste zum Schweigen bringt unter dem Anhauch einer wie aus dem Äther herabflutenden Harmonie.

Nietzsche hat nicht umsonst das Problem „Kunst und Krankheit“ immer wieder aufgegriffen und es über immer wieder neue Farben seiner geistvollen Betrachtungsweise hinspielen lassen. Tief greift ihm das Schicksal der Musik in seine Seele, und wenn er einen leidenschaftlichen Kampf gegen die neuere Musik, den wir noch zu betrachten haben, führt: ist es da nicht wiederum die Gestalt des im Banne der Krankheit schaffenden Künstlers, sein Ebenbild also, dem er seine Anklagen entgegenschleudert? Der Asket und mit ihm sein Bruder, der kranke Künstler, sind nach ihm Verfallserscheinungen. Hat er aber nicht die neuere Musik, die romantische Kunst Wagners vor allem, als eine Kunst für Kranke gebrandmarkt und verflucht? Alles das, was er in der Seele des Asketen vorfindet, bringt diese Kunst, die dem Tode näher steht als dem Leben, zum Ausdruck: die nagende, bohrende Unruhe des Heimatlosen, die gewaltige seelische Spannung des Gequälten, der das Große, Berauschende braucht, um sich zu vergessen; dann alle jene Stimmungen, die den an den Scheiterhaufen des Schmerzes Gebundenen überkommen, dem es nicht zu verdenken, daß er sich aus seinem Martyrium heraussehnt: all das Müde und Melancholische eines verhängten Himmels, die Sehnsucht nach himmlischen Stimmen, nach Frieden und Freude in einer Welt, wo die Zeit mit ihren Stacheln und Tücken ihren Sinn verloren. Ja, erschreckt fragt Nietzsche, der leidenschaftlich ankämpft gegen die Krankheit, ob denn wirklich „die Sünde in die Musik gekommen“. Wobei er folgende feinsinnige Deutung gibt: „Der große tragisch-dramatische Vortrag in der Musik bekommt seinen Charakter durch Nachahmung der Gebärden des großen Sünders, wie ihn das Christentum sich denkt und wünscht: des langsam Schreitenden, leidenschaftlich Grübelnden, des von Gewissensqual Hinundhergeworfenen, des entsetzt Fliehenden, des entrückt Haschenden, des verzweifelt Stillstehenden — und was sonst alles die Merkmale des großen Sündertums sind.“

Und wenn Nietzsche die Fülle seines Wesens lebendig werden sieht im Bilde des freien Geistes und Propheten, der gekommen, seiner wie ein Chaos umhergewirbelten Zeit eine neue, erlösende Wahrheit zu bringen: wundern wir uns da, daß er auch hier es sich nicht versagt, dieser Gestalt die Züge des Leidenden zu verleihen? Die freien Geister von heute, alle „die Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker, Ephektiker, Hektiker des Geistes“ — sie sind nach Nietzsche, der freilich

vor allem sich selbst schildert, Jünger des Ideals der Askese: raffinierte, in Genüssen feinster Geistigkeit schwelgende Gefolgsmannen des Asketen, die, mögen sie auch den groben Handgriffen einer vergangenen Zeit keinen Geschmack mehr abgewinnen, doch Geist von seinem Geiste sind. Und taucht nicht auch der Prophet im Bilde des Asketen auf, wenn er ihn einmal als „schauerlichen Zwitter von Krankheit und Wille zur Macht" bezeichnet? womit Nietzsche wiederum eine feine Selbstcharakteristik gibt. Er sucht uns klarzumachen, „daß Propheten sehr leidende Menschen sind". Mögen ihre Visionen aufblühen bezaubernd wie eine Frühlingslandschaft: sie sind keine Offenbarungen einer schönen Gabe, die es ihnen ermöglichen könnte, wie zur Augenweide Bilder eines vollkommenen Daseins hinzumalen; nein, der Schmerz bildet den düsteren Hintergrund, von dem sich der Lichtglanz der Gesichte abhebt.

So gewinnt das Problem der Krankheit für Nietzsche eine überragende Bedeutung. Wer bedenkt, daß der Kranke seinem Dämon so ausgeliefert sein kann, daß dessen bannende Augen selbst in den Lichtbildern des Glücks, die Vergessen bringen sollen, immer wieder auftauchen, der begreift, daß Nietzsche, das unglückliche Opfer dieses Dämons, überall, wo er Unruhe, Spannung, ein Drängen sich reibender Kräfte wittert, die Krankheit ihr unheimliches Werk verrichten sieht. Ganze Völker, ja ganze Erdteile, so Asien, Indien, Europa, sieht er dem Banne der Krankheit verfallen, und selbst den Griechen, denen das Wunder gelungen, sich in einer strahlenden Kunst zu verherrlichen, war ein schweres Leid in die Seele gegossen: auf dem Untergrund des Leidens bauten sie die Welt der Schönheit auf, wie denn ohne die Grundgewalt der Krankheit keine Schöpfung zu denken, der die feinen Züge seelischen Adels eingeprägt.

Wir geben es zu, daß in der Tat der Krankheit, so wie sie Nietzsche versteht, all jenes Hohe gelingen kann, das er ihr nachrühmt. Kann sie nicht aber auch Triebe und Leidenschaften wecken, die dem Kranken sehr gefährlich werden können, die seinem Leben, anstatt es zu würzen, ein Gift zuführen, so daß es rettungslos dem Verfall entgegengeht, einem Verfall ohne den goldenen Glanz also der Verklärung um sich breitenden untergehenden Sonne? Schon hat die Psychologie der Askese ergeben, daß der Kranke, um seine müde Seele mit Reizen zu erfrischen, gefährliche Wege geht: daß er zum Tyrannen seiner selbst wird, daß er mit den Peitschenhieben des Spottes, des Hohnes, des Über-

mutes, Trotzes, und was alles in Betracht kommt, seine dem Schmerz anheimgegebene Seele aufzuhetzen sucht: wodurch dieser alles andere als die Wohltat der Heilung erwiesen wird. Ja, der Asket kann, überläßt er sich zügellos seinen seelischen Ausschweifungen, wie ein zerstörendes Wetter gegen sich wüten, er kann seine Seele so verwüsten, daß sie rettungslos zerfällt. Nietzsches Werk birgt zweifellos, zumal dieser große Geist noch ein anderes war als allein der mit sich selbst ringende Asket, Offenbarungen edelster Geistigkeit; aber als Ganzes betrachtet: ist es nicht eine Ruine, ein gewiß mit feinem Bildwerk geschmücktes, aber auch vom Rauch zerstörender Flammen angefressenes Mauerwerk, eine Trümmerstätte, wo die Gebilde, die einer Meisterhand entsprungen, im Gerölle liegen? Nietzsche hat dem Asketen selbst das Verdammungsurteil gesprochen, indem er ihn den „Meister der Zerstörung und Selbstzerstörung" nennt, und mit welcher Leidenschaft er angekämpft hat gegen den Asketen, den er in sich selbst barg, werden wir noch sehen. Auch in einem Briefe an Overbeck spricht er davon, daß die Konsequenzen seines Lebens, das gerade in diesen Briefen in schauerlicher Nähe vor uns ausgebreitet ist, „eruptiv zum Ausbruch kommen in jeder Hinsicht, beinahe zerstörend". Haben wir in der Tat nicht zeigen können, wie Nietzsche ein Dämon beigegeben ist, der ihn immer wieder anreizt, Frevel an Heiligtümern zu begehen, einzureißen, was die Ehrfurcht gebaut? Und sollte dieser mephistophelische Zerstörungswille, dies Gelüst der eisernen Hand, Gewebe, die die Liebe gesponnen, zu zerreißen, wirklich zurückzuführen sein auf die Anwandlungen des Asketen, der alles willkommen heißt, was geeignet ist, die Flamme aus der Asche zu locken, auf daß er sich berauschen kann an ihrem lodernden Glanz? Nietzsche gibt selbst die Antwort, die uns auf der Zunge liegt. Wohlan, er ist ein Ausgestoßener, ein Verfolgter, ein Gehetzter. Nun, „diese Ausgestoßenen der Gesellschaft, diese Langverfolgten, Schlimmgehetzten — auch die Zwangseinsiedler oder Giordano Brunos — werden zuletzt immer, und sei es auch unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne daß sie selbst es wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern." Ist aber Nietzsche nicht einer der rachsüchtigsten Menschen, die es je gegeben, ein Rachsüchtiger, der sich selbst zum Opfer seiner Rachsucht erwählt und mit dieser alles verfolgt, was an die edlen Stimmen anklingt, die in seinem Innern ertönen: etwa das Christentum, den Idealismus, die Romantik, die Demokratie und Sozialis-

mus als eine Bewegung, die den Schwachen und „Kranken" zur Höhe helfen soll, überhaupt alle Ideale, denen er einmal Treue geschworen? Und sollte diese Rachsucht nicht verstanden werden können als ein Gift, das sich der Kranke selbst zuführt, um seinen versinkenden Kräften ein neues und sei es auch trügerisches Leben zu verschaffen? Die Leidenden, so werden wir belehrt, berauschen sich am Gifte ihrer eigenen Bosheit, „sie reißen die ältesten Wunden auf, sie verbluten sich an längst ausgeheilten Narben, sie machen Übeltäter aus Freunden, Weib und Kind und was ihnen sonst am nächsten steht". So sind diese Leidenden ungerecht; es fehlt ihnen das Urteil, das, aus einer klaren, liebenden Seele stammend, einer feinen Wage gleicht; sie verdächtigen das Leben, nur um sich die Lust der Erregung zu verschaffen. Das ist das Furchtbare und Erschütternde im Schicksal Nietzsches, daß er, der wie nur je ein Mensch der großen Liebe fähig war, aus den grauenvollen Gelüsten des Kranken heraus seiner Liebe den Haß nachschickt, einen tödlichen Haß, der wie mit Raubtierzähnen zerfleischt, was zur Anbetung bestimmt ist. Er hat so viel Weiches, Zartes, Hingebendes in Bereitschaft, und er hat unzählige Proben seiner reinen Menschenliebe, jenes Edelsinnes gegeben, dem Goethe durch sein bekanntes Wort die dichterische Weihe verliehen. In den Briefen an Overbeck aber gesteht er, wie schwer es ihm sein furchtbarer Zustand mache, sich auf der Höhe der Liebe zu halten; wie der Haß, der Menschenhaß sich in seine Seele einstehle und ihn antreibe, sein dämonisches Werk zu vollführen. „Die Priester sind, wie bekannt, die bösesten Feinde", so lesen wir in Nietzsches Buch „Zur Genealogie der Moral". „Weshalb doch? Weil sie die Ohnmächtigsten sind. Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Haß ins Ungeheure, ins Geistigste und Giftigste. Die großen Hasser in der Weltgeschichte sind immer Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser: — gegen den Geist der priesterlichen Rache kommt überhaupt aller übrige Geist kaum in Betracht." Mit diesen Worten hat Nietzsche den Grund freigelegt, auf dem all das giftige Gewächs wuchert, das sein von so vielen Strahlen der Liebe durchglänztes Werk entstellt.

Nietzsche steht vor den Augen derer, die außerstande sind, die verworrene Fülle seines Wesens zu durchschauen, vor allem da als der Mensch mit den ehernen Zügen und der wilden Seele, die auch beim Anblick des Furchtbarsten noch standhält: als der Künder des „Übermenschen", des Titanen mit den rohen Herrsch-

gelüsten, und als der Todfeind des Christentums, der Religion mit den zarten Weisen von Frieden und Erlösung. Es ist erklärlich, daß gerade sein Kampf um ein neues Menschentum, der der Härte des Eroberers das Wort redet, nebst seinem Angriff auf das Christentum am ersten die Aufmerksamkeit auch der Menge auf sich zog. Denn hier führt Nietzsche so schweres Geschütz auf, daß dessen Lärm auch von den Armen im Geiste gehört werden mußte. Wer aber noch empfänglich ist für andere Töne als allein die Trompetenstöße lärmender Angriffe, dem bietet sich Nietzsches Verhältnis zum Christentum noch in anderem Lichte dar, wie auch das Ideal des Übermenschen dann vieles verliert von dem, was im Bewußtsein derer, denen die Welt Nietzsches immer verschlossen bleiben wird, fortlebt.

Nietzsche hat das Christentum gehaßt und mit einer verbissenen Wut angefallen, neben der sich selbst der Angriff eines Voltaire wie ein leichtes Geplänkel ausnimmt. Aber abgesehen davon, daß dieser leidenschaftliche Ansturm nicht allein dieser Religion als einer europäischen Kulturmacht gilt, sondern auch dem Christentum, das er, gewiß vermischt mit anderen Bildungskräften, in seiner eigenen Seele birgt: es stammen auch Bekenntnisse von ihm, die eine ganz andere Stimmung dem Christentum gegenüber verraten als die des Antipoden. Nietzsche, der Sohn eines Geistlichen, atmet in seiner Jugend in einer christlich-religiösen Atmosphäre pietistischer Färbung, und die Ehrfurcht vor dem Christentum ist ihm als ein Erbe mitgegeben, das er bis in die Jahre des beginnenden Mannesalters hinein sorgsam hütet. Durch die Philosophie Schopenhauers, der er sich mit glühender Seele hingibt, erfährt diese Erbschaft eine neue Weihe, und so ist ihm denn das Christentum, das er nicht mit dem Staatschristentum verwechselt wissen will, „eine der reinsten Offenbarungen jenes Dranges nach Kultur und gerade nach der immer erneuten Erzeugung des Heiligen", der damals im Sinne Schopenhauers vor seiner Seele leuchtet. Nie freilich hat er, seit er zur Selbständigkeit gereift, das Christentum in der ganzen Weite seiner Forderungen und Verheißungen als Ideal übernommen. Er, der in die Schule der Griechen und des deutschen Idealismus gegangen war, sieht sich von vornherein zu sehr dem Diesseits verpflichtet, als daß ihn das christliche Jenseits hätte anlocken können, mochte es frommer Glaube auch mit Engelschören verklären, mit allen Farbenherrlichkeiten anbetenden Sinnes ausschmücken. Aber abgesehen von diesem Flug in eine dem

modernen Menschen entrückte Welt, ist ihm das Christentum eine Botschaft aus dem Herzen des Alls. Und noch im Jahre 1881, als er dieser Religion als einem längst Überwundenen gegenüberstand, schreibt er an Overbeck, daß er in seinem „Herzen nie gegen dasselbe gemein gewesen", und daß er sich „von Kindesbeinen an manche innerliche Mühe um seine Ideale gegeben habe". Auch in der „Fröhlichen Wissenschaft", wo sein Kampf gegen das Christentum schon mit jener Unerbittlichkeit, die seinem Drang entsprang, sich als Antipode zu rechtfertigen und Kränze auf seine, einem neuen Lichte zustrebende Stirn zu legen, geführt worden — gibt er zu, daß er aus dem Christentum „gewachsen" sei, betonend, daß seine „Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben". Und gibt es nicht zu denken, daß er noch in der Zeit, wo er dem Christentum bereits furchtbare Flüche zugedacht hatte, die uns wie Verbrechen in die Seele greifen, zu den „vornehmsten Formen Mensch", die ihm begegnet, neben dem vollkommenen Künstler des romantischen Ideals den vollkommenen Christen rechnet, und daß er es „als Ehre betrachtet, aus einem Geschlecht zu stammen, das in jedem Sinne mit seinem Christentum Ernst gemacht hat"? Und wenn er nicht müde wird, dem entarteten Christentum die Schläge seines Zornes zu versetzen, wenn er mit den scharfen Messern seiner Skepsis glaubt, ins Herz dieser Religion stoßen zu können: vergessen wir nicht, daß ihm auch dann noch immer bewußt bleibt, welche Dienste das Christentum der Kultur geleistet. Er rühmt ihm nach, daß auf seinem Boden die zauberhaftesten Gestalten gewachsen, indem es sich mit dem Willen zur Macht verschwistert habe: wodurch in die Seele derer, denen die Fähigkeit zum Herrschen, die feine Form, der durch Schönheit geadelte Leib mitgegeben war, ein Reichtum geschenkt wurde, der es verständlich macht, daß das Volk sich vor diesen Vertretern der Kirche, den Kirchenfürsten, willig beugte. Und welches Wohlgefühl verrät sich, wenn Nietzsche von jener Verkörperung der christlichen Ideale spricht, die sich Frankreich zurechnen darf: von Pascal, der „in der Vereinigung von Glut, Geist und Redlichkeit der Erste aller Christen"; von Fénélon, „dem vollkommenen und bezaubernden Ausdruck der kirchlichen Kultur"; von Frau von Guyon, die all das Erhabene, nach dem der Christ im Zustand hoher Stimmung sich sehnt, in der feinen, vornehmen Form frauenhafter Naivität zum Ausdruck gebracht;

wenn er des Gründers der Trapistenklöster gedenkt, der das christliche Ideal der Askese mit düsterem Ernst zu Ende gedacht; oder Port Royal, wo die christliche Gelehrsamkeit eine Blüte erlebt, wie sie nur auf dem Boden der französischen Kultur möglich war; oder wenn er den Hugenotten nachsagt, daß es ihnen gelungen, den christlichen Geist mit dem Heldentum des Kriegers und der Arbeitsamkeit des Kaufmanns zur Harmonie einer wahrhaft vornehmen Haltung zu verschmelzen! Und ist es für den, der auch nur einmal flüchtig das Reich Nietzsches durchstreift, nötig, an all die Äußerlichkeiten zu erinnern, die zeigen, wie er von den Bildern umstellt ist, die der Welt des Christentums entstammen? Wer nur einmal einen Blick in den „Zarathustra" geworfen, der weiß, wie stark Klänge aus dem Gebiet biblischer Schriften, vor allem der Evangelien hervortreten; wie ein Wetteifer sich zeigt, die Sprache der Bibel durch neue Farben zu bereichern; wie alte, vertraute Stimme aus der Ferne der Kindheitstage hineinschweben in das Reich Zarathustras. Und trägt Zarathustra, dem Nietzsche die Offenbarungen seiner Weisheit anvertraut, nicht deutlich Züge des „Hebräers Jesus", dem Nietzsche in seinem „heiligen Buch", wo er so grausam gegen das Christentum wütet, selbst den Reif der Edelkeit um die Stirn legt? Auch Zarathustra ist wie jener Hebräer ein Einsamer, der wandernd seine Lehren verkündet, Jünger um sich sammelt, furchtbare Kämpfe mit seiner Zeit zu bestehen hat und aufglüht im Glück, eine frohe Botschaft den in der Nacht verharrenden Menschen mit brausender Seele darzubringen; der von inneren Kämpfen gequält, vom Versucher überfallen wird, der für sich eine Feier zu seinem Gedächtnis ausersieht: und was der Übereinstimmungen mehr sind.

Man versteht es, daß das Christentum für Nietzsche eine die feinsten Fasern seines Wesens in Schwingung versetzende Lebensmacht werden konnte, wenn man bedenkt, daß die Zeit, in der es als religiöses Erlebnis zutage getreten, eine tiefe Verwandtschaft besitzt mit der Zeit, der Nietzsche angehört. Auch dort lag über den Menschen ein von den Düften des Verfalls und der Verwesung erfüllter Hauch. Ungeheure Schicksalswechsel hatten das kleine Volk der Juden, das einst im Stolze einer von schwellenden Kräften belebten Nation aufgeblüht und vermessen die Hand nach der Weltherrschaft ausgestreckt hatte, in Nacht und Trübsal hineingestoßen; der alte Staat war geborsten, der neue Staat, der Priesterstaat, schlang wohl ein geistiges Band um die

in aller Welt zerstreuten Frommen, aber die Vorherrschaft der Römer legte ein hartes Joch auf das Volk und hatte schwere, in blutigen Kämpfen zum Vorschein tretende Erschütterungen zur Folge. Die kulturelle Einheit des Volkes, die einst prachtvoll in den kriegerischen Kämpfen sich offenbarte, war gesprengt. Ein Priesteradel, dann die Kaste der Schriftgelehrten hoben sich vom Volke als die Vornehmen, Wissenden und Gebildeten hochmütig ab und legten ihm harte Lasten auf; durch das religiöse Leben ging eine tiefe Erregung, indem sich die nach Innerlichkeit lechzende Seele auflehnte gegen den harten Druck des Gesetzes, wozu noch kam, daß Einflüsse der griechischen und römischen Kultur neue Farben in das wirbelnde Chaos religiöser Kämpfe mischten. Eine Unruhe und Unrast hatte die Geister erfaßt, die den Eindruck erweckten, als ob eine gewaltige Zeitenwende bevorstünde; der Stern, der einst mit nie verlöschendem Glanze den Suchenden den Weg wies, hatte sich hinter schauerlichen Wolken verborgen, es gab, mit Nietzsche zu sprechen, keine Werte mehr, an denen sich nicht die Kritik erprobt, keine Autorität mehr, die als eine Botschaft aus göttlichen Höhen die Macht gehabt hätte, die Menschen zu leiten, daß sie sicheren Schrittes den Pfad des Lebens wandeln konnten.

In gewaltigen seelischen Erschütterungen kam diese kulturelle Krisis zum Ausdruck: Zweifel, Ängste, die Schatten dunkler Nächte legten sich über die Seele derer, die, hineingeworfen in dieses Gewoge der brandenden See, einen Ort suchten, wo sie Ruhe, das Glück der Erlösung finden konnten. In den Tiefen der Seele wurden Stimmen laut von einer Inbrunst des Flehens und der Sehnsucht nach einem vom Golde der Morgenröte überhauchten Horizont, wie sie bisher nur selten erklungen waren. Hineingezwängt in die Klammern des die Seele bedrückenden „Gesetzes“ und der Fremdherrschaft, wandte sich der Mensch seinem Innern zu, es trat jene Durchgeistigung, jene Verinnerlichung ein, die Nietzsche, um sein Ringen und Suchen zu erleuchten, glaubt deuten zu können als Anzeichen jener Zeiten, wo der Mensch, verhindert, sich nach außen zu entfalten, sich einen Ersatz in den Bezirken seiner Seele sucht. So fehlt dem Menschen, in dem die Tragik der Zeit sich auswirkt, jene Sicherheit des Schrittes, wie sie so kennzeichnend ist für die Epochen kultureller Festigkeit: in seiner Seele wirbeln gewaltige Gegensätze, Hölle und Himmel liegen miteinander im Streit, die Angst des von dumpfen Qualen Gepeinigten vergeistert die Augen,

die ganze Müdigkeit des Gefesselten, der vergebens an seinen Ketten zerrt, kann sich der Seele bemächtigen, aber auch die Wonne des Sieges und der Freiheit wird genossen in der Sehnsucht, herauszukommen aus dem Abgrund. Und wenn einmal die gespenstischen Wolken sich verziehen und der Himmel in reinem Golde leuchtet, da überkommt den Erlösten jene Trunkenheit des Glücks, wie sie nur der zu erleben vermag, der der ganzen Schwere einer wie aus dem Reich der Schatten heraufdringenden Trübsal ausgesetzt war. Die führenden Gestalten dieser Zeit sind wie Nietzsche herausgelöst aus den Bezirken des Gemeinschaftslebens, weder die Familie, noch sonstige Geschlechtsverbände, noch die politische Gemeinschaft bilden für sie einen Lebensboden; selbstherrlich vielmehr stehen sie, von chaotischen Kräften erschüttert, da, und selbstherrlich versuchen sie sich aus dem Labyrinth einen Ausweg zu schaffen, um sich die Freiheit, das Glück der Harmonie zu erobern.

Gerade die Psychologie, die Nietzsche aus seinem eigenen Innern heraus geschrieben, zeigt, wie sehr dieser Mann der Gefährte ist jener religiösen Helden, deren Ringen die Geburt des Christentums bedeutet. Vergleicht man Nietzsche etwa mit Goethe, Schiller auf der einen, mit Jesus oder Paulus auf der anderen Seite, so fällt sofort in die Augen, daß er den Heroen des Christentums näher steht als den Geistern des deutschen Idealismus, so vieles er auch mit diesen gemein hat. Und namentlich Paulus, so will uns bedünken, weist viele Züge auf, die uns entgegentreten im Bilde Nietzsches: im Bilde also eines Menschen, den furchtbare Kämpfe durchwühlten, Gegensätze, Leidenschaften beherrschten von einer solchen Gewalt, daß man ohne weiteres erinnert wird an die schweren Erschütterungen, aus denen der Freudenklang des Christentums als frohe Botschaft sich losrang.

Es lebt nun das aus der Seele Jesu und Paulus herausgeborene christliche Erbe in Nietzsches Innern im reichen Wechsel oft ergreifender Akkorde fort. An und für sich wäre das nichts Besonderes: denn gerade in der deutschen Kultur, in der Musik, in der Dichtung des deutschen Idealismus, in der Romantik hat ja die christliche Lebensstimmung in neuer Form sich einen Ausdruck gegeben, hineinschwebend nun in Gebiete, die dem Urchristentum noch verschlossen waren. Aber keiner der neueren Kulturträger steht so sehr im Banne eines von urchristlichen Kräften genährten Erlebens wie Nietzsche, der nicht etwa deshalb, weil er schon im Elternhause die Ehrfurcht vor dieser Religion

eingesogen, zum Bruder oder doch Halbbruder jener religiösen Helden wird, die heute noch die Verehrung mit einem heiligen Schein umkleidet, sondern weil er eben mit ihnen seelisch eng verwandt ist. Und wenn Nietzsche Paulus mit der ganzen Bitternis eines hassenden Sinnes in die Seele leuchtet, entschleiernd das Gewürm, das hier in Abgründen haust, so gilt dieser derbe Griff und Angriff vor allem auch ihm selbst: nämlich Trieben und Leidenschaften seiner Seele, gegen die er — freilich vergebens — ankämpfte, um sich von ihnen zu befreien.

Paulus ist ganz wie Nietzsche der Heimatlose, der das Herrschgelüst des in die Wildnis verschlagenen Einzelnen erlebt im Wogen und Wallen einer gefühlsmächtigen Seele. Nicht wie ein plötzlich von Himmelshöhen herabflutender Strahl umleuchtet den Diener des Christengottes jene Seligkeit der Erlösung, die er, wie trunken vom Glück, zu preisen vermag, sie ist vielmehr errungen, einem Siege zu verdanken, dem schwere Kämpfe vorausgegangen. So ist bei Paulus ganz wie bei Nietzsche die Seele in ihren Tiefen aufgewühlt, sie erlebt Erdbeben und Gewitterstürme und schwingt sich dann wieder auf glanzbedeckte Höhen, daß, hat man auch nur einmal flüchtig in dieses Gewoge entfesselter Kräfte hineingeblickt, das Bild der wie Sphärenmusik fortklingenden Harmonie verschwindet. Wie Nietzsche steht auch Paulus unter dem Druck einer Macht, die ihn in einen finsteren Kerker hinabzieht: unter dem Druck des Gesetzes. Was Nietzsche die „Gesellschaft" ist, so, wie er sie versteht, das ist Paulus vor allem das starre Gefüge der Gesetzesreligion, die ihn verhindert, sich frei auszuströmen. Und so bäumt er sich denn gegen das Gesetz auf und sucht es, um die Last des schlechten Gewissens, die es ihm auferlegt, los zu werden, zu zerreißen, damit in den Wirbel leidenschaftlicher Kämpfe geratend. In diesen Kämpfen vollzieht sich nun ein ähnliches Schauspiel, wie es das Leben Nietzsches darbietet: ein ganz auf sich selbst gestellter Mensch sucht sich in dem Chaos des Daseins zu behaupten, indem er lediglich den Stimmen seines Innern gehorcht, also alle durch die Tradition geheiligte Autorität abweist, und in diesem Streben sich selbstherrlich durchzusetzen, wird Paulus ähnlich wie Nietzsche die ganze Unruhe einer wie von unerschöpflichen Kräften durchglühten Innerlichkeit zuteil. Er erlebt Stunden, wo er sich wie ein Verlassener und Ausgestoßener vorkommt: das böse Gewissen drückt ihn zu Boden, die Verzweiflung übermannt ihn, er sieht sich hineingebannt in ein Wirrsal, das ihn jeden Augenblick zu verschlingen droht.

Auch er ist ein Asket im Sinne Nietzsches. Nicht allein, daß er körperlich krank ist, er reißt ebenfalls wie dieser die Gewebe seiner Seele auf, martert sich in Vorstellungen, die ihm die Schrecken der Hölle eröffnen, ringt mit seinen Gelüsten, als seien sie Todfeinde. Die Sündenangst macht ihn krank, und um die Stacheln der quälenden Unruhe dieser Seelenangst abzustumpfen, verfolgt er sich mit einem Hasse, demzufolge es gelingt, im Triumph vor den inneren Feinden aufzuglänzen.

So wird auch Paulus, ganz wie dem Asketen in der Vorstellung Nietzsches, ein von Qualen durchsetztes Leben zu einer dämonisch anlockenden Macht. Trotz aller Müdigkeit und Trübsal, die es ihm auferlegt, durchschauert es ihn wie eine fiebrige Glut, und indem er, auch hierin dem Asketen verwandt, zugleich machtvoll herausdrängt aus der Schattenwelt seiner Leiden und Kämpfe, hinstrebend zu einem Ort, wo der Friede seine zaubervollen Weisen singt, so herrscht in seiner Seele eine gewaltige Spannung. Diese Seele reicht hinein in die Tiefen der Hölle und hinauf in die lichtbeglänzten Gefilde des Himmels, und er hat leibhaftig, nicht allein in der Phantasie, mit Dämonen gerungen, wie er zugleich mit staunenden, vom Glück verklärten Augen sich versenkt hat in die Pracht himmlischer Offenbarung. Er ist wie der Asket der große Hasser und Fanatiker, der nicht nur seiner eigenen Seele die Bosheit seiner Pfeile schickt, sondern auch allen denen, die ihm als Feinde gelten, und er hat auch noch zu der Zeit, wo ihn schon die Flamme der Heilsgewißheit durchglüht hatte, es nicht verschmäht, mit seiner Ironie, seinem Hasse, ja mit einem hochfahrenden Wesen sich in die Beleuchtung seines Machtwillens zu rücken. Aber dieser gleiche Mann, der Flüche ausstoßen kann, obwohl er sich rühmt, der Erwählte eines das ganze Wesen läuternden und adelnden Gottes zu sein, er ist durchtränkt auch von der Sehnsucht nach Milde und Frieden: er hat, gemartert von den ehernen Kräften eines ihn umherwirbelnden Schicksals, erfahren, was es heißt, im Lichte der Liebe und des Friedens sich ergehen zu können. Der Schrei der Liebe, von dem Nietzsche spricht als dem Sehnsuchtsschrei des Asketen, entringt sich inbrünstig seiner Brust, und er hätte nie jenen gewaltigen Hymnus auf die Liebe dichten können, hätte er nicht selbst den Fluch des Hasses und Selbsthasses in seinem Ringen mit Gott und Teufel, nicht die Qual des Ausgestoßenen in ihrer ganzen Tiefe empfunden. Als der Hassende, Fluchende, von dämonischen Mächten Umstürmte wird er der große Liebende, und

wenn er sich herausringt aus dem finsteren Tal, so darf man nicht wähnen, daß er nun für immer im Lichte des Friedens sich ergeht. Er hat gewiß, nachdem sich ihm in einer Vision die Pforte des Himmels geöffnet und ein Strom göttlichen Lichtes ihn überrieselte, den Pfad gefunden, den er als Weg des Heils nicht mehr aus den Augen verliert, aber die zitternde Unruhe seines leidenschaftlich erregten Innern dauert, wenn auch lange nicht mehr in der alten Stärke, an: Ängste, all die beklemmenden Stimmungen dessen, der schwere Kämpfe zu bestehen, überfallen ihn erneut, nur daß ihm immer wieder die Selbstsicherheit dessen, der weiß, daß der Sieg ihm zufallen muß, beglückend zuteil wird *).

Nicht so offen wie die Seele des Paulus liegt das Innere von Jesus vor uns. Doch geben die Schriften des Neuen Testaments immerhin die Möglichkeit, die Hauptzüge dieser Gestalt zu erkennen. Und da ergibt sich denn, daß sie eine starke Wesensverwandtschaft bekundet mit Paulus: wie denn diese beiden Gestalten selbst wiederum hoheitsvolle Nachfahren sind der großen Propheten des alten Juda. Auch Jesus hat die Bande, die ihn an die Familie oder irgendeine andere geschichtlich gegebene Gemeinschaft fesseln könnten, abgestreift: frei, selbstherrlich steht er in seiner von Stürmen erschütternden Zeit da, seine Welt ist sein Inneres, das auflodert im Kampfe mit der Zeit, aber auch im Kampfe mit den dämonischen Gewalten, die es selbst birgt. So wenig wie Paulus ist Jesus der ewig von der Harmonie umflossene Prophet, auch ihn martert die Frage nach dem Sinn des Daseins, über dem nicht mehr der Thron einer allseitig Ehrfurcht erweckenden Autorität aufragt; auch er kennt die Qualen des Einsamen, der Ausschau hält nach einer Stätte, wo er unter einer milden, segnenden Sonne im Glück des Friedens atmen kann. Ist nicht auch er von Dämonen umlauert, die ihn versuchen wollen? Sind nicht auch ihm, noch bevor er dem Henker in die Hand gegeben war, Schmerzensmale eingeprägt, ihm, dem der Fluch einer aus den Fugen gegangenen Zeit in die Seele brennt? Gewiß, die Seele Jesus ist nicht so aufgewühlt wie die des Paulus, aber auch sie atmet nicht immer, wie man es uns oft glauben machen will, im milden Schein göttlicher Harmonie; Zornesgewalt,

*) Es ist fast überflüssig, zu bemerken, daß ich hier nicht ein erschöpfendes Bild des Paulus zeichnen, sondern lediglich den Rhythmus seines Erlebens herausstellen wollte, den wir kennen müssen, wollen wir Nietzsches Verhältnis zum Christentum begreifen.

ja, auch Haß erfüllt sie. Denn wie hätte Jesus die Flammen der Hölle, wo Heulen und Zähneklappern herrscht, auflodern lassen können, hätte ihn immer der Klang vergebender Liebe umtönt? Auch er neigt, wie Paulus, zum Äußersten, tritt der Welt mit ungeheueren Ansprüchen gegenüber; auch er erlebt so mit der Verkündung seines Ideals einen Triumph der von allem Geltenden sich abhebenden Selbstherrlichkeit, die wir im Sinne Nietzsches als Offenbarung asketischer Leidenschaft betrachten können. Gerade auch die Lehre von der duldenden, erbarmenden Liebe nimmt sich im Munde eines Geistes, der sich in einen furchtbaren Kampf hineinwagt und mit dem Hochgefühl des Trotzes und des Heroismus sich seiner Zeit entgegenstellt, aus wie die Ausgeburt eines „asketischen" Gelüstes. Und zu verstehen ist es, daß ihn, der die Schrecken eines Kampfes mit übermächtigen Gewalten durchlebt, der die ganze Unruhe und Qual eines auf schwankendem Grunde sich abspielenden Lebens erfährt, die erlösende Wirkung der Harmonie, wie sie ihn überkommt in der Hingabe an den göttlichen Willen, machtvoll ergreift, so daß er aufwallt im Enthusiasmus, wenn er ihre Herrlichkeit verkündet.

Nimmt man Nietzsche als Ganzes, Nietzsche den Verworrenen, der sich mit allen Gewalten des modernen Lebens herumschlägt, so findet man, daß sein Wesen viel verwickelter ist als das jener beiden Gestalten, mit denen das Christentum ins Dasein trat. Aber es gibt in seinem Leben eine Linie, die ihn in die Nähe rückt dieser Propheten: jene Linie, die von den Erlebnissen und Kämpfen des Asketen hinführt zur Höhe der Selbstbehauptung, welche ihm zuteil wird im Rausche prophetischer Offenbarung. Nicht daß er sich die christliche Lehre völlig zu eigen gemacht: im Ansturm auch gegen das Christentum wallt ja sein Siegertrotz auf. Aber wenn er auf hoher Warte wie eine verklärte Gestalt hineinweist in das Land der Erfüllung, wenn er im Enthusiasmus das Glück preist dessen, der nach der Qual finsterer Nächte und aufreibender Kämpfe das Gestade erschaut, wo die Stadt mit den im Golde des Himmels funkelnden Türmen aufglänzt: da steht er vor uns als der Gefährte jener Propheten, deren Seelenglut in ihm fortwirkt, deren Glück ihn umleuchtet als jenes Glück des Einsamen, Schwerringenden und Leidenden, der die Ketten zerbrochen und nun in einen jauchzenden Frühling hineinblickt. Und noch mehr als dies: nicht allein der Rhythmus des Erlebens erlaubt es, Nietzsche mit den Stiftern der christlichen Religion zusammenzustellen, auch in seinen prophetischen Offenbarungen, so sehr er

sich auch bemüht, sie als ein schlechthin Neues hinzustellen, schwingen christliche Klänge fort, nur daß sie der brausende Flügelschlag einer dem Christentum haßerfüllt entgegentretenden Seele leicht übertönt.

Zu diesem christlichen Erbe gehört einmal die Verherrlichung des Leidens, und wenn man das Christentum die Religion des Schmerzes genannt hat, so hat Nietzsche ihr als einer solchen immer Treue gehalten. Wo schwere Seelenkämpfe walten, da ist der Schmerz der düstere Begleiter des Lebens. Aber wo es gelingt, im Kampfe dem Chaos die glückausstrahlende Krone abzutrotzen, da erfährt das Leid in rückschauender Betrachtung, mag es auch dem Gemarterten Laute tiefsten Wehs abgepreßt haben, die Segnung dessen, der erlöst im Glücke wandelt. Paulus hat wie wenige Menschen das Leid in seiner ganzen Härte an sich erfahren. Nicht allein, daß schwere Krankheit an ihm zehrte und seine Seele aufschrie im Schmerz furchtbarer Gewissensnot: als er sein Glück gefunden und wähnt, daß der Sternenglanz des Lichts, der ihn mit der Macht einer beseeligenden Botschaft überströmte, ewig auf seinem Haupte schimmern werde, da wurden ihm durch seine Arbeit im Dienste seines Gottes neue Leiden aufgebürdet: er wurde verfolgt wie ein Verbrecher, ausgepeitscht und gesteinigt, ins Gefängnis geworfen und war zudem all den Qualen jener großen Reisen ausgesetzt, die er unternommen, um dem Rufe aus der Höhe zu folgen. „Ich habe mehr Mühsal ertragen, bin öfter gefangen gewesen, viel öfter gegeißelt worden, oft schwebte ich auch in Todesgefahr. Von den Juden habe ich fünfmal die neununddreißig Geißelhiebe erhalten, dreimal ward ich mit Ruten gepeitscht, neunmal gesteinigt, dreimal litt ich Schiffbruch, vierundzwanzig Stunden rang ich mit den Wogen. Mit vielfachen Wanderungen, mit Gefahren von Flüssen, mit Gefahren von Räubern, mit Gefahren von meinen Volksgenossen, mit Gefahren von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Einöde, Gefahren auf dem Meere, Gefahren von falschen Brüdern, mit Mühen und Beschwerden, in vielen Nachtwachen, in Hunger und Durst, mit häufigem Fasten, in Kälte und Blöße."

Mag er auch mit Wehmut an all das Schreckliche denken, das ihm widerfahren: er hat auch das Glück des Leidens an sich erfahren. Denn am Leiden ist er gleichsam zur Höhe des Heldentums aufgestiegen, daß er vor seinem Gott bestehen kann. In seinen Leiden hat er seine Kraft erprobt, ohne sie verlöre sein Leben den tiefsten Gehalt; sie sind das dunkle, in schauerlicher

Tiefe liegende Felsgestein, in dem das lautere Gold verborgen. So segnet er denn das Leiden im Bewußtsein, daß die Gottheit den Harmesnächten das Frührot des Tages folgen lasse, das alles in Gold und Harmonie taucht, und so läßt sich denn der fromme Christ vom Anstrom des Elends nicht erschüttern. In seinen Wassern ist unendliche Segenskraft verborgen, und mögen sie auch stürmen und donnern: aus ihrem Wirbel wird der Mensch, von einer göttlichen Hand geleitet, auftauchen, verjüngt und verklärt von himmlischem Lichte.

So ist es zu verstehen, daß Paulus, der das Furchtbarste, was das Leben zu bringen vermag, erduldet, ganz triumphierender Gesang wird, wenn er des Christen Heil gedenkt: ein Sohn des Glückes ist er dann, Herzensjubel erfüllt ihn, die Sonne ist er, die heraustritt aus schwarzem Gewölk und im reinen Golde des Sieges leuchtet.

Diese in einer Uranlage verankerten Erlebnisse mögen bei Paulus mitgewirkt haben, daß er in die Gestalt des Christus, deren Ehrenwächter und Herold er wurde, das Bild des Sklaven hineinsieht, der schweres Leid zu dulden hatte, aber gerade dadurch sein nun glückausbreitendes Königreich erwarb. Ihn, der „sich selbst entäußerte, eines Sklaven Gestalt annehmend; der, Menschenbild geworden und als Menschenwesen erfunden, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Tode, zum Kreuzestode", ihn „hat Gott hoch erhöht und begnadet mit dem Namen, hoch über jedweden Namen".

Und nun Nietzsche. Er, der schwelgt in der Herrlichkeit eines in der Kraft der Gesundheit überbrausenden Lebens; der dem Gotte Dionysos Altäre baut als dem Gott überströmender, von Sonnen- und Frühlingsjubel umleuchteter Fülle: er gewinnt dem Leid eine Bedeutung ab mit Worten, die dem Herzen eines Paulus hätten entnommen sein können. Ihm ist ein Leben, das nicht der Schmerz aufwühlt, ein seicht Gewässer; ein vom Schmerz durchzucktes Leben dagegen geweiht durch Tiefe und Größe. Mag der Schmerz auch dem, der in seinen Banden liegt, Stunden bereiten, wo das Leben mit einem schwarzen Schleier bedeckt ist, und mag das Leid nur gar zu oft dazu verführen, dem Dasein zu grollen: in ihm sind schöpferische Kräfte verborgen, die, kommen sie zur Entfaltung, den Menschen läutern und zur Höhe adelnder Innerlichkeit hinaufheben. Wo der Schmerz lediglich als ein übermächtiger Tyrann wirkt, da lastet auf dem Leben ein Fluch. Aber wo ihm Gegengewichte entgegengestellt werden,

da sprüht aus ihm ein Feuer, in dessen Gluten das Metall zu feinem Bildwerk geschmiedet werden kann.

Er steht einmal im Dienste der Erkenntnis. Denn der Leidende blickt mit anderen Augen in die ihn umgebende Welt als der, der in ihrem Strom fröhlich plätschert. Unter dem Anprall des Schmerzes erfährt er eine Ernüchterung, demzufolge alle die Zaubereien, die die Lebenslust über die Dinge legt, wie mit einem Schlage verschwinden: der warme Hauch, der es in den Augen des ihm Wohlgesinnten in tropischer Üppigkeit aufquellen läßt, weicht einer entsetzlichen Kälte, die die bunten Farben zerstört. Und er selbst, der Schwerleidende, liegt nun vor sich da „ohne Flaum und Farbe". Die ganze entsetzliche Wirklichkeit seines Zustandes reißt ihn aus dem Zauberreich, in dem früher für ihn die Dinge schwebten. Neue Augen sind ihm eingesetzt worden, er ist um ein Wissen, das ihm Tiefen erschließt, die ihm bisher verborgen waren, reicher geworden. Und dieses Wissen ist ihm mehr als ein Entgelt für den Schmerz: er würde es, selbst um den Preis, den unheimlichen Boden, auf dem es erwachsen, verlassen zu dürfen, nicht hingeben. Denn er ist dank seiner neuen Erkenntnis dem Leben wieder gut geworden. Es leuchtet nun in einem neuen Lichte, und er blickt aus seiner schauerlichen Burg auf es mit der Wonne dessen, der in einem Sieg, den er ganz seiner eigenen Kraft zu verdanken, dem Dasein einen neuen Inhalt verliehen. Und die Verlockung dieses neuen Zustandes ist so groß, daß ein Leben, dem der Stachel des Schmerzes geraubt ist, wie eine Entwürdigung erscheint und leidenschaftlich abgewiesen wird.

So wird der Leidende, gelingt es ihm, den Schmerz sich dienstbar zu machen, auf eine hohe Stufe des Menschentums gehoben. Er darf sich rühmen, „vermöge seines Leidens mehr zu wissen, als die Klügsten und Weisesten wissen können, in vielen entsetzlichen Welten bekannt und einmal ‚zu Hause' gewesen zu sein, von denen ‚ihr nichts wißt'!" Ein neuer Stolz wird ihm zuteil, der Stolz des „Auserwählten der Erkenntnis, der des Eingeweihten".

Ein Leben, das einzig der Lust geweiht sein soll, erscheint so für den, der die Weisheit des Schmerzes an sich erprobt, als ein Unding. Wer das „Himmelhochjauchzen" kennen lernen will, der muß zuerst zu Tode betrübt gewesen sein; wer die Wonne der Höhe auskosten will, muß zuerst die Qualen der Tiefe erlebt haben. Und so geht denn auch hier Nietzsche, wie immer das Äußerste erstrebend, den Weg einer vermessenen Folgerung.

Er fordert den Schmerz heraus, auf daß er, der Gefolterte, ihm seinen Siegeswillen entgegenstelle und sich mit hoher Würde kröne. Das „Fröhlichsein im Schmerz", diesen höchsten Triumph des Christentums, kennt Nietzsche wie nur je einer der Bannerträger dieser Religion. Denn mag er auch zuweilen von der Sehnsucht nach dem Tode befallen werden: er ringt sich trotz seiner Leiden große Werke ab, und, was uns hier vor allem angeht: in diesen Werken sind leuchtende Zeichen des Sieges über den Schmerz aufgestellt. So darf Nietzsche von der Zucht des Leidens sprechen und diese Zucht preisen als das Mittel, das den Menschen aus der Erbärmlichkeit eines oberflächlichen Lebens heraushebt. „Die Zucht des Leidens, des großen Leidens — wißt ihr, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks und was ihr nur je von Tiefe, Geheimnis, Maske, Geist, List, Größe geschenkt worden ist: ist es ihr nicht unter Leiden, unter der Zucht des großen Leidens geschenkt worden?"

Es ragt mithin der Leidende, dem das Leiden zum Ansporn der Entfaltung der in ihm verborgenen Kräfte geworden, aus der Masse heraus als der Mensch eines neuen Adels: eines Adels der Innerlichkeit, als Mensch einer Vornehmheit, die abtrennt, indem sie Ausdruck ist einer seelischen Fülle, die herausstrahlt aus dem Abgrund des Schmerzes, vor dem die meisten sich schaudernd abwenden. Und nun höre man, wie sich Nietzsche das Schicksal derer, die er seine Brüder und Jünger nennen könnte, ausdenkt. Ist es nicht, als spräche hier ein frommer Christ? „Solchen Menschen, welche mich etwas angehen, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbstverachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das Einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht, — daß er standhält."

Das Leiden ist Nietzsche, wie wir wissen, beigegeben nicht allein als der bohrende Schmerz der Krankheit, sondern vor allem auch als jene Qual des Heimatlosen, den ein Dämon antreibt, immer wieder die Stätte, wo er glaubt, Liebe spendend und Liebe findend verweilen zu können, zu verlassen, so daß er wie ein

Flüchtling umhergejagt wird. Gewiß, Nietzsche hat diesen Drang in die Ferne auch gedeutet als das erhabene Schicksal, das seine Größe ausmache: hat sich berauscht an der Vorstellung, als Jünger des Gottes Dionysos das Leben in allen seinen Höhen und Tiefen auszukosten, als Wanderer und Abenteurer es zu durchstreifen, als der Reichste an Kräften sich den Luxus erlaubend, Grenzsteine umzuwerfen, Heiligtümer zu entweihen. Und wenn es ihm gelungen ist, seinen unbändigen Drang in Visionen aufstrahlen zu lassen, in denen sein Bild auftaucht in der Form des Titanen, der, durchflammt vom Übermut, Himmel und Hölle herausfordert; wenn er seinem Ideal das Gepräge gibt des Ritters, der mit ehernem Sinn, als sei er aus lauter Trotz und Härte zusammengesetzt, in der Schlacht des Lebens seine Siege erkämpft: ach, unter der erzenen Rüstung schlägt ein zartes Herz, sie ist nur die Außenseite eines Menschen, dessen Seele wohl auf den Kampf eingestellt ist, der aber auch wieder weich ist, daß er schluchzt im Leid, dem er ausgesetzt. Wohl ist Nietzsche der mutige Ritter, den das Dämmergold der Frühe hinauslockt in die Weite, der er jubelnd, geschwellt vom Gelüst, in Abenteuern und harten Kämpfen seine Kraft zu erproben, entgegenschreitet. Aber heißt eine neue Heimat suchen nicht auch Abschied nehmen? Und kann der Abschied, wenn er einem Geliebten gilt, nicht so schwer sein, daß Tränen sich in die Augen stehlen? Und wenn Nietzsche in der Tat der ehrfurchtslose Streiter ist, der die Härte aufbringt, das, was er mit seiner Ehrfurcht verklärt, mit Spott und Hohn zu behängen: nie hat er sich von seinen Idealen abgewandt, ohne daß nicht wieder die alte Liebe sich bei ihm einschleicht, ihm bittere Stunden bereitend: Stunden der Erinneruug an die holde Zeit, wo der Opferrauch vor beglückten, dankerfüllten Augen aufstieg.

So liegt sein Leben, das dem Dämon des Wechsels und Werdens anheimgegeben, nicht allein als das bunte, von der Macht eines nie rastenden Schöpferwillens dionysisch verklärte Schauspiel vor uns, sondern auch als eine Kette von Leidensstationen. Denn der beständig sich Wandelnde muß immer wieder Abschied nehmen, ja immer wieder sterben, um auferstehen zu können. „Viel bitteres Sterben muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden!“ . . . „Daß der Schaffende selber Kind sei, das neu geboren werde, dazu muß er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin. Wahrlich, durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen. Manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden.“

Ist es nicht, als berührten Klänge des Evangeliums unser Ohr? Taucht nicht die Gestalt des Messias auf, der schweres Leid tragen mußte, um sein großes Werk zu vollbringen? Wird das Leiden hier nicht gewertet als ein Opfer, das dargebracht werden muß, soll der große Sieg, ein neues Leben, errungen werden? Nietzsche lebt auf der Höhe seines Schaffens ganz im Banne der erhabenen Idee, die ihm als ein christliches Vermächtnis immer vertraut ist: der Idee des leidenden Messias. Das ungeheure Leiden, das ihm auferlegt ist, deutet er aus als die Nacht, aus der strahlend die Sonne, Erlösung bringend, Sieg verkündend hervortritt. Er fühlt sich als Erstling und gibt sich dem Gedanken hin, daß er als solcher ausersehen ist für den Opfertisch. „O, meine Brüder, wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge ... Wir bluten alle an geheimen Opfertischen ... Ach, meine Brüder, wie sollten Erstlinge nicht Opfer sein!“ Das Opfer aber als freiwilliges Opfer des Selbst, das Martyrium des großen Einzelnen, zu dem er sich ausersehen dünkt, gewinnt für ihn die Segensmacht des Christusleidens, und der sonst in dionysischer Verzückung Aufstrahlende steht nun vor uns als die abgehärmte, doch von Hoheit durchleuchtete Gestalt des leidenden Knechtes. „Die Untergehenden liebe ich mit meiner ganzen Liebe: denn sie gehen hinüber.“ „Ich liebe alle die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkünden, daß der Blitz kommt, und gehen als Verkünder zugrunde.“ „Nun warte ich meiner Erlösung —, daß ich zum letzten Male zu ihnen gehe. Denn noch einmal will ich zu den Menschen: unter ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben! Der Sonne lernt' ich das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da ins Meer aus unerschöpflichem Reichtum, — also daß der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dies nämlich sah ich einst und wurde der Tränen nicht satt im Zuschauen. — Der Sonne gleich will auch Zarathustra untergehen.“

Ist es möglich, sich Nietzsche, den Antichristen, der mit der Kralle der Rachsucht das Gewebe des Christentums zu Fetzen zerrissen, als Ebenbild des Schmerzensmannes zu denken, jener Gestalt, die wie ein Schandmal steht neben der vom Jubel des Lebens durchleuchteten Vision des Dionysos? Nun, nicht rein tritt dieses Bild des abgehärmten Erlösers aus seinem Werk hervor, es ist, wie alles bei Nietzsche, hineingezwängt in das Chaos

seiner Erlebnisse. Aber wie tief es sich ihm in die Seele gegraben hatte, das zeigt die Vision seiner letzten Zeit, wo das Verhängnis wie eine zermalmende Kraft sich ihm näherte: jene Vision, in der Dionysos und der Gekreuzigte zu einer schauerlichen Einheit verschmelzen.

Der Romantiker.

Es gibt wohl keinen Geist, der in einer solch leidenschaftlichen Weise die Romantik bekämpft hat wie Nietzsche, so daß leicht der Eindruck entstehen kann, es sei in dieser gegenromantischen Richtung das Eigenste seiner Leistung beschlossen. Das ist aber nun das Überraschende und Rätselhafte bei Nietzsche, daß er, der Todfeind der Romantik, immer wieder von der Gewalt des romantischen Erlebnisses ergriffen wird. Um einen Kampf handelt es sich so letzten Endes nicht so sehr mit einer geschichtlichen Strömung als mit Trieben seiner eigenen Seele, um einen Zwist im Innern Nietzsches, der — wenn es auch manchmal den Anschein gewinnt, als ob der Genius des scharfen Lichtes den zarten, im Traumreich der Dämmerung und der Nacht wandelnden Jüngling mit den Schwärmeraugen besiegen müßte — immer unentschieden bleibt.

Auch die Romantiker, ein Novalis, Fr. Schlegel, Brentano, sind wie Nietzsche Heimatlose. In ihnen bricht mit einem dämonischen Ungestüm ein Trieb hervor, der in der deutschen Seele tiefer als in der eines anderen Volkes wurzelt: der Trieb, das Dasein als ein ewiges Werden zu genießen, alles Feste durch den Hauch der Seele in Fluß zu bringen, auf daß sie sich in den Strom mischen und dessen Farbenspiele als Zauber eines stets bewegten Lebens genießen können. Wo das romantische Erlebnis rein hervorbricht, wie bei Novalis, in manchem Betracht auch bei Jean Paul, da ist es das Gefühl, das diese eigenartige seelische Haltung hervorruft: das Gefühl, das über alles, was in seine Atmosphäre getaucht wird, einen farbigen Schleier legt und so die plastisch geformten Einzeldinge verzaubert: so daß sie ihr Eigenleben verlieren, rätselhaft ineinander eingehen, sich gatten in unzähligen Verbindungen. Alle Grenzlinien werden verwischt, in einer Welt des Wunders wogt und wallt das Leben aus einem geheimnisvollen Grunde heraus in Farben und Klängen, die Auge und Ohr berücken durch ein unendliches, zu keiner Ruhe, keiner klaren Gestaltung gelangendes Kräftespiel.

Der Reiz des Unfertigen liegt über den Eingebungen der Romantik, des Rätselhaften, Mysteriösen. Dort, wo die Seele sich einem Nichtzuergründenden hingeben kann, wo die Stimmung des Traumes, der alle Gesetzlichkeit aufhebt, herrscht, wo das helle Licht, das die Dinge scharf aus der Flut der Erscheinungen heraushebt, verbannt ist und die Dämmerung ihre Wunder entfaltet; wo verborgene Kräfte sich regen: etwa im Wehen des Windes, der die Bäume und Gräser geisterhaft belebt; im Schein des Mondlichtes, das die Welt wie in ein Traumreich verwandelt, in der Märchenlandschaft der Abend- und Morgenröte, die ein Zauberhauch an den Himmel gebannt, in Schluchten, wo das Grauen haust; oder dort, wo geheimnisvolle Laute das Ohr auflauschen lassen, Vogellaute des Abends und der Nacht, Tierstimmen verborgener Tiefen: in allen diesen Gebieten des nur ahnungsvoll zu Erfassenden fühlt sich der Romantiker heimisch.

So geht er allem aus dem Weg, was Grenzen setzt: er haßt jede Lebensordnung, die sich als eine Welt äußerer Satzungen aufdrängt; haßt die Wissenschaft, die die Erscheinungen in ein System einfügt, haßt alles, was es der gefühlsbewegten Seele verwehrt, sich ungehemmt auszuströmen. Dort allein, wo das Leben von dem Druck der Bindung befreit ist, es also dahinfluten kann in stark bewegtem Wellenspiel, wo das Gefühl eintauchen kann in magisch durchleuchtete Farben und Töne, fühlt er sich heimisch. Hier ist er frei und kann seine Selbstherrlichkeit ungehindert genießen.

Nietzsche hat die Romantik mit Vorliebe als eine aus der Schwäche heraus geborene Bewegung gekennzeichnet. Nicht Ausstrahlung seelischer Fülle sei sie, sie sei vielmehr eingegeben vom Durst und Hunger. Im Vergleich zu dem seelenlosen Rationalismus der Zeit vor Goethe bedeutet aber die Romantik zweifellos eine unerhörte Vertiefung des Innenlebens. Denn sie ist quellendes, aus jenen Kräften hervorströmendes Leben, aus denen der überlegene Genius seine Meisterwerke zu formen vermag. Aber der Romantik gelingt es nicht, die magische Flut, die sie entbindet, in Gefäße zu bannen, ja, ihr Wesen macht gerade die Unruhe aus, die ewige Bewegtheit, das beständige Drängen, Vermischen. Der echte Romantiker strebt immer einem anderen zu, es schwebt über ihm dauernd der Ton der Sehnsucht. Und nur insofern darf gesagt werden, daß er ein Schwächling sei, als es ihm eben nicht gelingt, in der Gestaltung den Sieg über seine ihn zuletzt quälende Unrast davonzutragen. So steht er neben dem Klassiker

wie der Jüngling neben dem mit Meisterhand bauenden Mann: sein Auge schweift in die Ferne, es hängt, vom magischen Lichtglanz der Ahnung überhaucht, am Unendlichen, und so bleibt es denn nicht aus, daß er, müde des ewigen Suchens, Fragens und Drängens, verwirrt durch die Farbenspiele, aus denen sich nicht das Erlösung bringende Werk herauslösen will, von der Sehnsucht nach Ruhe und Frieden überfallen wird. Nicht haben die Romantiker wie etwa Goethe in großen, von der Majestät gestaltender Kraft geadelter Werke den Sieg, nach dem sie so brünstig verlangten, zu erringen vermocht, sie blieben Unfertige und flüchteten sich zum Teil zerbrochenen Herzens selbst in die Hallen der katholischen Kirche.

Nietzsche ist in seiner Jugend Vollblutromantiker. Mag ihn früh auch der Lichtgeist Hölderlin in seine Sonnenlandschaft gezogen haben: er schwärmt für Schumann; die Musik überhaupt wird ihm als die tiefste aller Künste ganz im Sinne der Romantiker zur Offenbarung der innersten Geheimnisse der Welt. Seine Lyrik ist erfüllt von den romantischen Wunderbildern, seine Freundschaften sind durchwärmt von romantischen Hochgefühlen. Und als er dann Richard Wagners Musik und Schopenhauers Philosophie kennen lernte, da strahlt er auf wie berauscht. Freilich, das Bild Goethes, des großen Gestalters, der deutsche Idealismus überhaupt, dann die Griechen leuchten bannend in die romantische Farben- und Klangwelt hinein, leise beginnt die Abkehr, bis es dann den Anschein gewinnt, als ob Nietzsche für immer dem Zauberreich der Romantik entfremdet wäre.

Aber es scheint nur so. Mag Nietzsche nun immer heftiger gegen die Romantik zu Felde ziehen; mag er ihre Träumereien als Anfälle mondsüchtiger „Hektiker" verspotten; mag er die Siegesmacht der Sonne, die die Gespenster, die dunklen Gefühle verscheucht, in hinreißenden Hymnen besingen: nie hat er sich von ihrem Boden losgelöst, auch nicht in seiner mittleren Zeit, die er gerne als solche einer antiromantischen Kur bezeichnet.

Im Bereiche der deutschen Kultur kommt in der Romantik der Trieb und Drang zum Prozeß, der die Gestaltung verhindert, am machtvollsten zum Durchbruch. In diesem Sinne, einmal als Rhythmus des Erlebens aufgefaßt, einer geradezu dämonischen Begierde nach Wechsel und Wandel, dauert die Romantik bei Nietzsche immerdar an, mag er sich auch gegen sie aufgebäumt haben mit der ganzen Sehnsucht des Kranken nach Ruhe und Erlösung.

Man hat geglaubt, das romantische Erlebnis als Ausfluß einer vor allem weiblichen Haltung des Menschen betrachten zu dürfen zum Unterschied von dem Gestaltungsdrang des Klassikers, der mit starkem, begrenzendem Willen und, wenn es sein muß, mit Härte die flutenden Wogen seines Innern in eine feste Form bannt, so daß die Kräfte seines Wesens zusammenklingen in einem von der Weihe der Vollendung umglänzten Werk. Richtig ist es, daß die sogenannte Frühromantik vor allem von frauenhafter Gefühlsseligkeit durchweht ist. Das Gefühl haucht sich hier dichterisch aus in zarten, duftigen Visionen, verzaubert die Natur in ein ätherisches, von magischen Farben verklärtes Reich, es führt zu einer gottinnigen Frömmigkeit, geleitet den Romantiker hin zu Stätten, wo er ehrfürchtig niederknien, liebesselig sich versenken kann. Aber es wäre gewagt, zu sagen, daß das romantische Lebensprinzip lediglich diese verschwebende Atmosphäre der Gefühlsseligkeit entbinden würde. Denn wenn das Wesen der Romantik das Übermaß der Bewegtheit ausmacht, das die Gestaltung, sei es im Sinne eines Kunstwerkes, eines philosophischen Systems, eines Systems, welcher Art es auch sein möge, überhaupt verbietet: kann denn dieser Drang, diese Unruhe einer nie zu stillenden Begierde nach Bewegung sich nicht auch in der Form der Energie des Willens vollziehen, der weit abführt von jenem Reich der Traum- und Liebesseligkeit, in dem der Romantiker lauschend, mit verklärten Augen schwebt? Schon in der Frühromantik bricht das Gelüst, auch Gebiete des Werdens aufzusuchen, wo der Wille sich zu erproben hat, durch. Und mag es auch nur gelegentlich sich einstellen — es ist da, so bei Tieck, der nicht allein die mondbeglänzte Zaubernacht und die in süßen Tönen denkende Liebe besingt, sondern auch Stätten aufsucht, wo es gilt, dem Anstrom des Grauens den Willen der Selbstbehauptung entgegenzustellen, so daß er sich berauscht in dionysischen Visionen: er überläßt sich in seiner Phantasie rohen, vom Machtwillen eingegebenen Trieben und weidet sich selbst an Szenen der Grausamkeit. Der Übermensch Nietzsches, der gegenüber dem Romantiker als dem Träumer mit den magischen Augen wie ein „Antipode“ sich ausnimmt, kündet sich deutlich an.

Von hier aus gewinnen wir leicht Zugang zu der romantischen Grundhaltung Nietzsches. Wenn dieser in die Mondscheingärten einbricht, so wehrt er damit all jenes Schmachtende, Weiche, Frauenhafte ab, das ihn immer wieder überfällt, aber er tut damit keineswegs das romantische Lebensprinzip, dies in der

Weite unserer Auffassung genommen, in Bann. Vielmehr bleibt Nietzsche der männlichere Bruder der schwärmerischen romantischen Jünglinge immerdar, einmal insofern, als er, was unsere Darstellung erwiesen, dem Kampfe sich weiht um des Kampfes willen, auf daß er dem unheimlichen Dämon, den er beherbergt, und der seine Opfer haben will, Rechenschaft ablegen kann. Wie die Romantiker, möchte Nietzsche alles Gestaltete auflösen, um in den Strom des Werdens tauchen zu können, aber diese Auflösung vollzieht sich nicht allein in der Weise — wie sich noch ergeben wird — daß er mit liebender Seele den Erscheinungen das vermischende Gefühl einhaucht, sie in die raunenden Gewässer des Geheimnisses einbezieht, vielmehr auch als Leidenschaft des in die Weite stürmenden Willens. Wir kennen bereits Nietzsche, dem das Leben zum Experiment wird, der als Wanderer und Abenteurer in die Ferne schweift mit dem Willen, sich durch keine Anwandlung von Ehrfurcht und Liebe an irgendeiner anlockenden Stätte halten zu lassen, kennen den Frevler, der Bildsäulen umwirft, ehrfurchtslos heilige Grenzen durchbricht und mit den Pfeilen seiner Bosheit seiner grausamen Liebe, zu zerstören, frönt. Mag es nun auch Ruhestellen geben, in die der Einklang des Friedens hineintönt, und mag er auch gegen die aufhetzende Peitsche des Versuchers immer wieder angekämpft haben: nie vermag er es, den in ihm hausenden Sturmgeist, den Romantiker mit dem scharfen, ehrfurchtslosen Blick und dem bewaffneten, nach Opfern lüsternen Arm zu überwältigen.

Romantische Färbung besitzt selbst die Mephistophelesnatur Nietzsches insofern, als aus ihr entspringt der Wille zu zerstören, auf daß das Leben nicht einmündet in eine wie im Vollendungsglanz leuchtende Bucht, sondern fortrauscht im Wellenspiel des Stromes, der seinen Triumph genießt, wenn er verheerend die Wut seiner Kräfte auslassen kann. Wo Nietzsche in dieser Weise sich auslebt, da ist er nicht der in Schwermut und dumpfe Luft gehüllte Kranke, sondern der willensstarke, vor keiner Gefahr zurückschreckende Empörer, und wir werden noch sehen, daß dieser hier sich äußernde Wille zur Macht sich steigert bis zur Lebensgier des Titanen, der sich stark genug wähnt, um auch Göttern zu trotzen.

Hier nun, in diesem leidenschaftlich bewegten Treiben einer der Willkür sich überlassenden Seele begegnen uns nun bei Nietzsche Lebenszüge, die auch der Frühromantik eigen sind, wenn auch hier die Abtönung eine andere ist: der Spieler und Possenreißer

Nietzsche hat seine Vorgänger in den Romantikern, die ebenfalls wie er durch das Spiel das, was gestaltet worden, wieder zunichte machen, auf daß die Freiheit der Seele als Freiheit des Nichtgebundenseins gewahrt bleibt. Und er ist der Bruder der Romantiker auch insofern, als er mit dem Spott und der Ironie des über sich selbst gebietenden, sich selbst beschauenden und überwindenden Menschen seinem Werdedrang nachhilft, wobei freilich Nietzsche als der auf den rauhen Kampf eingestellte Kriegsmann die derbere Tonart anschlägt. Und sollen wir in Nietzsches Meisterschaft der Kritik, die ihm in der Geistesgeschichte eine einzigartige Stellung anweist, nicht eine Frucht auch seiner romantischen Uranlage erblicken? In aller Kritik waltet stärker oder schwächer der Geist der Zerstörung; Kritik üben bedeutet anders sehen, anders wollen, als eine Vorlage, ein Ideal es gebietet, bedeutet so viel wie eine Erscheinung neu beleuchten, Verstecktes hervorholen, etwas, das sich aufdrängt, in seine Schranken zurückzuweisen: kurz dadurch sich zu behaupten, daß ein Neues hervorgekehrt wird. So wird durch die Kritik der Rhythmus des Erlebens beflügelt, und so ist es zu verstehen, daß der Romantiker, der von Gefühlen der Beklemmung befallen wird, sobald der Lebensstrom ein langsames Tempo einschlägt, in allen Reichen des Daseins das Material aufsucht, an dem er dann seine Neigung zur Kritik ausläßt. Nietzsche hat durch seine Leistungen auf dem Gebiet der Kritik unvergängliche Verdienste erworben, aber, blickt man scharf hin: es ergibt sich, daß seine Kritik nicht der Vorarbeit des Baumeisters entspricht, der erst alte, geborstene Mauern, und seien sie auch mit kostbarem Bildwerk geschmückt, abtragen und den Platz räumen muß, soll das neue Bauwerk sich erheben, vielmehr entbehrt Nietzsches Kritik des großen durchgehenden Zuges. Sie ist eingegeben von den immer wechselnden seelischen Bedürfnissen des Augenblickes und trägt mit dazu bei, daß sein Werk den Eindruck eines Chaos erweckt. Eben in seiner Kritik tobt sich sein diabolisches Gelüst ungebannt aus, als Kritiker spielt er die Kräfte seiner Seele gegeneinander aus, und da er eine unerhörte Fülle von zeugenden Kräften in sich birgt, so kommen unzählige überraschende, durch ihre Vielgestaltigkeit blendende Beleuchtungen zustande, ohne daß aber je die aufblitzenden Lichter in einem triumphierenden Strahl sich vereinigen.

Wenn Nietzsche durch seinen Intellektualismus, der sich rätselhaft gattet mit mystischen, ja gottbildenden Kräften, alles

das, was die Frühromantiker mit Ehrfurcht erfüllte, auflöst oder sprengt, so steht eben dieser Intellektualismus im Dienste seines dämonischen Dranges nach Bewegung, indem er die Bahn frei macht von den zur Anbetung verleitenden Götterbildern, so daß er ungehemmt seinen ins Grenzenlose weisenden Zielen nachjagen kann. Auch bei der Frühromantik hat ja schon ein gewisser Intellektualismus in der Form der „Ironie" sich gegen die mit ihrem Blute genährten Ideale gewandt, doch niemals mit der Stoßkraft Nietzsches, der erbarmungslos, mit dem grausamen Sinn des Frevlers seine liebsten Gesichte verscheucht und die Kränze, die die Ehrfurcht gewunden, zerreißt. Die ganze Gefühlsseligkeit der Romantik, die sich aussingt in den hingehauchten Melodien frauenhafter Seelen, in einer zarten Frömmigkeit, oder die in Idealen sich kundgibt, die einer vom Geist der Eintracht durchwehten Gemeinschaft gelten, diese Gefühlsseligkeit wird von Nietzsche, wenn sein Intellektualismus die Oberhand gewinnt, wie von einem eisigen Wind zerfressen. So wird ihm die alte Romantik gleichsam das Material, auf das er die zerstörenden, nach Wechsel und stürmischer Bewegung dürstenden Kräfte des Empörers, der in ihm steckt, strömen läßt; dieser Intellektualismus macht aus ihm einen Todfeind der Frühromantik, fördert aber zugleich jene romantische Uranlage, die zur rasenden Bewegung des vor keinem Frevel zurückschreckenden Willens drängt.

Ein Weiteres noch verbindet Nietzsche mit der Romantik: der unerhörte, schroffe Wechsel der Stimmung, indem seine Seele bald mit zerbrochenen Flügeln am Boden kauert, bald mit Adlerskraft in die Höhe rauscht, wo der Zwang und dumpfe Geruch des Bedingten keine Stätte hat. Mag er auch dem Willen, dem felsensprengenden, Preislieder singen, und mag er zuweilen auch die Wucht des Hammers aufbringen, wenn es gilt, einen Feind die Kraft seiner Selbstbehauptung fühlen zu lassen: auch er gebietet so wenig wie die Frühromantiker über jenen Willen, dem es gelingt, die Kräfte so zu bändigen, daß sie ein von Harmonie durchtöntes Werk zum Leben erwecken. Sein Wille erinnert mehr an rasende Naturgewalten als an jene sichere Haltung des Baumeisters, der mit liebendem Sinn die Arbeit seiner Hände überwacht, daß sich Stein zum Steine fügt. So entstehen bei Nietzsche wie bei den Romantikern förmlich seelische Katastrophen, er wirkt sich in der Art eines Wirbels, eines Gewitters aus, das, mag auf es auch immer wieder ein sonniger, von

Freude durchklungener Tag folgen, doch das unheimliche Spiel zerstörender Kräfte bleibt. Auch in seinem Leben fehlt die durchgehende, über Abgründe sich schwingende Linie, es ist ein Auf-und-Ab, ein Sturm, der stoßweise seine Kraft ausläßt. Mögen Sonnenstellen vorhanden sein: sie ragen nicht heraus triumphierend wie eine beglänzte Bergeshöhe, von der ein alles überflutendes Licht, die Weiten verklärend, ausgeht.

Auch seine Seele ist wie die des Romantikers von einer Unrast erfüllt, die ihn bald der Melancholie ausliefert, ihn bald im Aufschwung jubeln läßt, und so strebt auch er wie seine weicheren Brüder hin zur Harmonie. Den Romantikern ward die Religion zur Trösterin, oder sie versenkten sich in Zeiten, die ihre Phantasie mit der Kuppel einer beglückenden Eintracht überwölbten, oder sie strebten heraus aus dem bunten Strudel ihres Lebens, um sich in prosaischer Arbeit zu befreien von der Qual des aufhetzenden Dämons, der in ihrer Seele bohrte. Auch Nietzsche hat dem Genius der Harmonie geopfert, und auch vor ihm steht das erhabene Bild Goethes, des Gebändigten, des Herrschers über sich selbst. Nie aber vermag er um sein Haupt den Stirnreif zu legen, nach dem er als dem Adelszeichen des königlich gebietenden Menschen immer wieder die Hand ausstreckt. Und so ist denn seine Sehnsucht nach Harmonie und Erlösung durchbebt von der ganzen Inbrunst des Romantikers, des Heimatlosen, der der Qualen eines nie in die Stille einmündenden Lebens müde wird und eine Stätte sucht, wo er sich als ein Erlöster frei ergehen kann. Auch Goethe, mochte er auch von der Gnade großer, aus dem Boden gebändigter Kraft herauswachsender Werke umleuchtet sein, hat sein Auge, da auch er sich nicht beständig auf der Höhe der Vollendung zu halten vermochte, hingerichtet zu den Hütten, in denen der Friede wohnt. Nie aber hat er solche Schmerzenslaute der Sehnsucht ausgestoßen wie Nietzsche und die Romantiker, die, verfolgt wie sie wurden durch Furien, den Fluch der Heimatlosigkeit furchtbar zu spüren bekamen. Und wenn Nietzsche Prophet war und als Messias sich dünkt, der gekommen, ein in die Wildnis verschlagenes Geschlecht in ein Land zu führen, über dem die azurne Glocke der Unschuld und des Glückes schwebt, so ist es eben der Heißhunger der eigenen Sehnsucht nach Erlösung, der ihm jene vom Hauche der Ahnung und der Inbrunst der Glückserwartung durchbebten Laute eingibt, denen er zutraut, daß sie als eine erweckende Macht Feuer zünden würden.

Das ist nun das Unbegreifliche, daß bei Nietzsche, trotz des leidenschaftlichen Kampfes gegen alles, was vom zarten Ton der Frühromantik umschwebt ist, der vom Geheimnis umhauchte Genius der gleichen Romantik immer wieder die Anbetung erzwingt. Und nicht allein in den Werken der Jugend oder der Spätzeit, sondern auch in denen der mittleren Zeit, wo er Voltaire huldigt, wird er von der Helle des Tages immer wieder weggelockt. Ohne Unterlaß dringen aus dem Reiche des Traumes und der von mystischen Lichtströmen erhellten Nacht Stimmen an sein Ohr, denen er lauschen und folgen muß, so sehr er sich auch dagegen wehrt.

Nietzsche wandelt, nachdem er sich von seiner Jugendgeliebten, der Romantik, losgesagt, anscheinend im grellen Tageslicht. Es gibt unzählige Stellen in seinem Werk, wo die Sonne so frech in die Stätten eindringt, wo das Geheimnis geistert, daß wir uns verletzt fühlen. Der ätzende, beißende Intellektualismus, der immer stärker hervortritt und in den Schriften der mittleren Zeit bewußt gepflegt wird, verwandelt ihn, der geweiht worden war von der Traumkönigin der Romantik, in einen Verehrer des Lichtes. Aber Nietzsche müßte nicht Nietzsche, nicht ein Proteus sein, würden seine Augen unter dem Anprall der herrisch strahlenden, stechenden Sonne nicht müde werden, und sich nach milden, abklingenden Farben sehnen: nach den zarten Händen des Traumgottes, der seine erhitzte Stirn kühlt und aus schwebenden Bildern das stille Glück des Traumes hervorlockt. Er spricht einmal davon, daß in früheren Zeiten die Menschen, indem sie zufolge der Macht der Sitte an einen Glauben gekettet waren, so festen Boden unter den Füßen hatten, daß es für sie eine besondere Verlockung war, sich auch einmal ins Reich des Traumes hineinzuwagen, um sich hier an den bunten Bildern eines von der Gesetzlichkeit erlösten Lebens zu ergötzen. „Das Wunderbare tat jenen Menschen so wohl, die der Regel und der Ewigkeit mitunter wohl müde werden mochten. Einmal den Boden verlieren, schweben, irren, toll sein, — das gehörte zum Paradies und zur Schwelgerei früherer Zeiten: während unsere Glückseligkeit der des Schiffbrüchigen gleicht, der ans Land gestiegen ist und mit beiden Füßen sich auf die alte feste Erde stellt — staunend, daß sie nicht schwankt.“ Sollte nicht auch hier wieder der Psychologe seine eigene Sehnsucht verraten haben? In der Tat, wir wissen ja bereits, wie Nietzsche das Feste haßt; daß ihm alles, was bindet, Verdruß erregt, so daß er als Wanderer und Abenteurer durch alle mög-

lichen Länder und Seelen läuft, als ein Kriegsmann der Erkenntnis gegen die Stätten, wo das Gesetz und die Regel Unterordnung verlangen, ankämpft; als Schauspieler in der Maske erscheint. Ist aber diese Welt, wo die Ordnung und Regel verbannt ist, nicht verwandt mit der des Traumes, und ist es nicht auch von hier aus zu verstehen, daß bei Nietzsche die alte romantische Sehnsucht nach dem Wunderbaren mit Macht sich einstellt inmitten der Ketzereien, die er der Romantik antut? Aber lassen wir Nietzsche sprechen. Die „Menschen von ehedem", sagt er in der „Fröhlichen Wissenschaft", „haben verstanden zu träumen und hatten nicht erst nötig, einzuschlafen! — Und auch wir Menschen von heute verstehen es noch viel zu gut, mit allem unseren guten Willen zum Wachsein und zum Tage! Es genügt zu lieben, zu hassen, zu begehren, überhaupt zu empfinden — sofort kommt der Geist und die Kraft des Traumes über uns, und wir steigen offenen Auges und kalt gegen alle Gefahr auf den gefährlichsten Wegen empor, hinauf auf die Dächer und Türme der Phantasterei, und ohne allen Schwindel, wie geboren zum Klettern — wir Nachtwandler des Tages! Wir Künstler! Wir Verhehler der Natürlichkeit! Wir Mond- und Gottsüchtigen!" Glaubt man nicht eine Stimme aus der Welt der Frühromantik zu vernehmen? Aber noch nicht genug der Bekenntnisse. „Ich habe für mich entdeckt, daß die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthaßt, fortschließt — ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewußtsein, daß ich eben träume, und daß ich weiterträumen muß, um nicht zugrunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muß, um nicht hinabzustürzen. Was ist mir jetzt ‚Schein'! Wahrlich nicht der Gegensatz irgendeines Wesens — was weiß ich von irgendwelchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädikate seines Scheins! Wahrlich nicht eine tote Maske, die man einem unbekannten X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das so weit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, daß hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts mehr ist — daß unter allen diesen Träumenden auch ich, der ‚Erkennende', meinen Tanz tanze, daß der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen, und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört, und daß die erhabene Konsequenz und Verbundenheit aller Erkenntnisse vielleicht das höchste Mittel ist

und sein wird, die Allgemeinheit der Träumerei und die Allverbindlichkeit aller dieser Träumenden untereinander und eben damit die Dauer des Traumes aufrechtzuerhalten."

Wenn Schein und Irrlicht, Geistertanz und Traum das Lebende ist, heißt es da nicht die Sprache des Tages mit seiner die Dinge fest umgrenzenden Sonne abweisen und dem Wunder das Wort reden? Befinden wir uns aber bei solcher Auffassung nicht im Dämmergebiet der Frühromantik? Jawohl, Nietzsche ist, mag er auch der Sonne seine Huldigung darbringen, ganz wie die Romantiker der „Zwielichtfrohe", dem die Welt der Gesetzlichkeit, das Reich des Tages mit seiner stechenden Helle, zur Last wird, und der sich befreit fühlt, wenn er seine Seele einströmen lassen kann in alle jene Gebiete, wo die Dinge aus ihrer Vereinzelung herausgehoben und in das Meer der Dämmerung eingebettet sind: also wo die Farben und Formen rätselhaft durcheinanderschweben, das Geheimnis seine Wunder entfaltet.

So erleben wir es denn, daß Nietzsche, der Sonnensüchtige, der Nacht ihre Geheimnisse ablauscht und ihre erlösende Kraft preist mit der ganzen Inbrunst eines Romantikers, dessen Augen krank werden in der Welt des Lichtes und erst sich öffnen und Wunder und Herrlichkeiten schauen, wenn die Sonne blutend hinter den Bergen versinkt. Was mag ihn wohl, der triumphierend im Lichte aufstrahlen kann, überredet haben, der Nacht zu huldigen, der Sonne, die ihm doch der Inbegriff eines überquellenden Lebens ist, auch einmal gram zu werden? Nietzsche der Lichtsüchtige: er ist vor allem der von der Unruhe des Erlebens erfaßte Geist, der wohl sich eine Heimat sucht, der aber aus dem Suchen nicht herauskommt: der Friedlose, der, mag auch einmal ein heller Himmel in seine Seele hineinleuchten, verdammt ist, immer wieder Abschied nehmen, durch Wüsten schleichen und kämpfen zu müssen, auch wenn Wunden Stirn und Arm bedecken. Nietzsche, der übermütige Gefährte der Sonne, er ist der von einem Fluch gehetzte Verräter und Frevler, der, was die Ehrfurcht gebaut, unterwühlt, so daß die von der Verehrung verklärten Götterbilder in Trümmern begraben werden. Mag er so, indem er durch die Welt und die Königreiche des Geistes erobernd und zerstörend dringt, auch im Rausch überschäumender Kräfte aufjubeln, und mag er der Sonne danken, die ihm die Wege erhellt; mag er sich bedeckt wähnen mit der Krone, die er, der selbstherrlich Aufstrahlende, sich selbst aufs Haupt gesetzt: diese Sonnenfahrten vermessenen Sinnes machen ihn auch

einmal müde, er, der ewig unterwegs ist, wird des bunten, gefährlichen Treibens, das an seinen Kräften zehrt und seiner Seele Wunden bereitet, überdrüssig, und so fällt er — ein echt romantischer Zug — ins Gegenteil: der Nacht überläßt er sich, nicht als dem Reich der Gespenster — denn auch der Tag kann ihm so unheimlich werden, als ob Gespenster umliefen — sondern als der tröstenden Zauberin, die mit samtenen Händen die fiebrige Stirn umschmeichelt und die müden Augen bedeckt, so daß sie sich wonnevoll schließen, um neugestärkt sich zu öffnen und einzusaugen die Wunder, die aus magischen Tiefen aufsteigen. Auch hier handelt es sich bei Nietzsche wie bei allen seinen Erlebnissen nicht um eine endgültige Abwendung von der Unruhe des Lichtes, sondern um eine Stimmung, die wieder überwunden wird. Aber freilich, diese Stimmung überfällt ihn immer von neuem wieder und zuweilen mit einer Macht, wie sie eben allein im Bereiche eines romantischen, zwischen Gegensätzen hin und her pendelnden Erlebens möglich ist. Auch Goethe, in dem alle Kräfte, die in Nietzsche sich drängen und stoßen, irgendwie lebendig waren, hat die balsamische Beglückung des Abends und der Nacht eingesogen. Nie aber hat sich diese Abwendung vom Licht bei ihm verdichtet zu einer Feindschaft gegen das Licht, wie sie aus Nietzsches Nachtgesängen herausklingt.

Wie mußte die Nacht Nietzsche, der ja vom Traumreich der Romantik ausging, nachdem er in die laute, lärmende Welt des Tages hineingestoßen war, mit magischen Kräften anziehen! Sein Leben mußte zur Bitternis und zum Stachel werden, weil es nicht eingebettet war in einen starken, eindeutigen, beglückenden Rhythmus: es war ein Zickzack, und leuchtete auch einmal eine milde Sonne über ihm, und hielt es auch einmal an in seinem rasenden Lauf: es war dem Fluch der Rastlosigkeit und Verworrenheit ausgesetzt. Und nun die Nacht. Sie vollendet, was der Abend mit seinen Traumesstimmen ankündigt. Wenn die Sonne vor dem Abscheiden den Himmel mit Rosen bedeckt, da rüstet sich die Natur zu einem stillen Fest. Leise verglühen die Farben, die dem Tag gehörten, die Tiere gehen zur Ruhe, die Geschäftigkeit der Welt verstummt, die Wogen des Schicksals legen sich: alles mündet ein in einen einzigen Akkord, einen zarten, wie aus hingehauchtem Licht gewobenen Akkord, und dieser Akkord schwebt rein und frei, von keiner grellen Farbe des Tages mehr getrübt, über der Welt, wenn die Nacht ihre Herrschaft angetreten. Dieses Schweigen der Nacht wird zu einer Botschaft

von Sieg und Segensfülle. Die Welt, zerstückelt, solange die Sonne gebietet und die Kräfte zum Kampfe aufruft, klingt auf im leisen Klang der Harmonie, aus den Fernen des Himmels weht der Hauch der Gottheit, die majestätisch den Gang der Sterne lenkt; das Werk der Schöpfung vollzieht sich nun still, ohne Härte und Reibungen, leise aufquellend im Herzen des Alls. Es ist, als ob Raum und Zeit überwunden wären. Die goldenen Schalen der Wage, die, wenn das Licht gebietet, unruhig auf und nieder schwanken, haben nun das Gleichgewicht gefunden, die Mitternachtsstille ist erfüllt vom Hauch der Ewigkeit: das große Rätsel, das dem schaffenden, kämpfenden Menschen auf der Seele lastet, ist gelöst.

Mag auch der Tag, der die prunkenden Werke menschlicher Selbstherrlichkeit zeitigt, sein Glück haben: es ist nicht jenes wie aus Urtiefen herauswogende Glück der Nacht. Das brausende Glück des Sturmes ist es mit der ganzen Unruhe schweifender, kämpfender Kräfte, und als solches geschieden von der Seligkeit des Schweigens, der Stille. Wenn dieses Glück mit samtenem Fittich die Seele berührt, da findet der Mensch Erlösung: des Schicksals eherne Macht ist gebrochen, alles mündet ein in einen Mittelpunkt, der Gegensatz von gut und böse ist überwunden: vollkommen liegt die Welt vor dem Menschen da, und er selbst geht ein in den Urgrund und die Heimat der Dinge. Ja, die Nacht mit ihren beseligenden Geheimnissen verleitet zum Tode. Als eine Steigerung der Seligkeit der Stille erscheint dieser, ein letzter Schritt auf dem Wege hin zum Urgrund, in den alle Dinge, die in der Welt des Tages sich zur Höhe zu ringen suchen, eingebettet sind.

Es gibt kaum einen deutschen Lyriker von Bedeutung, der nicht der Nacht ihre segnenden, erlösenden Geheimnisse abgelauscht hat. Der Romantik aber war es vorbehalten, die Sehnsucht nach der Nacht zu steigern zur Nachtbegeisterung, zur glühenden Inbrunst einer Schwärmerei, der in der Nacht Sonnen aufgehen, heller als das Gestirn des Tages. Und diese Stimmung wird eben laut auch in der Nachtrunkenheit Nietzsches.

Novalis, der Urromantiker, hat in seinen wundervollen „Hymnen an die Nacht" die Wollustschauer der Nacht mit der ganzen Kraft des großen Lyrikers entbunden, und hier werden Klänge, Gelübde und Verzückungen laut, die wir auch bei Nietzsche antreffen. Auch Novalis kennt die Wundererscheinungen des Lichtes „mit seinen Farben, seinen Strahlen und seinen Wogen, seiner milden Allgegenwart als weckender Tag". Aber in diese Welt

des Lichtes ist einbezogen das Treiben der Welt: das Licht ist das Element der Unruhe, in seinem Reiche ringen Dämonen und richten Verheerung an. So sehnt sich der Dichter heraus aus diesem Lande der Qual und des Kummers. Er steigt erschauernd hinein in den Abgrund der Nacht und gewinnt die ganze Seligkeit dessen, der die Unruhe abgeworfen und verjüngt atmet am Herzen der Welt. „Himmlischer als jene blitzenden Sterne dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht uns öffnet. Weiter sehen sie als die blässesten jener zahllosen Heere, unbedürftig des Lichts durchschauen sie die Tiefen eines liebenden Gemütes, was einen höheren Raum mit unsäglicher Wollust erfüllt." Einsam war er einst, wie noch nie ein Einsamer war, von der Angst gewürgt, von der Hoffnung verlassen, verwelkt und entwurzelt, das fließende Leben fassend wie der Ertrinkende den Halm. Nun aber ist die Heimat gewonnen. Zerrissen ist „des Lichtes Fessel", „hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr — zusammenfloß die Wehmut in eine neue, unergründliche Welt — du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich." Die Welt mit ihrem Drucke ist überwunden; „Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne wie Ungewitter". Raum und Zeit verloren ihre Macht, die Qual, Bruchstück zu sein, erlischt, und in Götterherrlichkeit steigt der Geweihte aus der Flut der Nachtgeheimnisse: in die Heimat geht er ein, wo der Friede thront und dem Erlösten zu ewiger Weihe die Stirn küßt.

Nietzsche versagt Novalis, wenn er auf ihn zu sprechen kommt, immer die Ehrfurcht. Er ist ihm der Schwächling, der vom Hauch der Krankheit tödlich angewehte, in der Wollust närrischer Verzückungen schwelgende Romantiker, für den er, als der in die „Erde" verliebte Jünger des Dionysos nur einen Blick der Verachtung oder des Mitleides übrig hat. Und doch, wie nahe ist Nietzsche mit Novalis verwandt, nicht der ganze Nietzsche, aber jener Genius in ihm, der aus der Unruhe herausdrängt und sich hinsehnt zu den Harmonien, die aus dem Schoße des Schweigens aufschweben! Die ganze schauerliche Spannung der Seele Nietzsches wird uns offenbar, wenn wir wissen, daß er mit gleicher Inbrunst zur tröstenden, heiligenden Stille und des in sie eingesenkten Geheimnisses hinstrebt wie zum rasenden Wirbel der von aufrührerischen Kräften durchtobten Welt. In den Schauern aber der Nacht hat er, der es auch sonst noch versteht, aus dem Wirrsal der Welt zu flüchten, vielleicht am tiefsten jenes Einssein mit dem Weltengeist erlebt, das ihn durchhaucht als Glück

des Frommen, der mit dem Pilgerzug der Erscheinungen eingegangen in die Heimat.

In jener sogenannten zweiten Epoche seines Lebens, die fälschlicherweise meist schlechthin als die Zeit des zersetzenden Intellektualismus bezeichnet wird, hat Nietzsche einmal in einem ergreifenden Aphorismus die Majestät der Nacht geschildert. „Sobald die Nacht hereinbricht, verändert sich unsere Empfindung über die nächsten Dinge. Da ist der Wind, der wie auf verbotenen Wegen umgeht, flüsternd, wie etwas suchend, verdrossen, weil er's nicht findet. Da ist das Lampenlicht, mit trübem rötlichen Schein, ermüdet blickend, der Nacht ungern widerstrebend, ein ungeduldiger Sklave des wachen Menschen. Da sind die Atemzüge des Schlafenden, ihr schauerlicher Takt, zu dem eine immer wiederkehrende Sorge die Melodie zu blasen scheint — wir hören sie nicht, aber wenn die Brust des Schlafenden sich hebt, so fühlen wir uns geschnürten Herzens, und wenn der Atem sinkt und fast ins Totenstille erstirbt, sagen wir uns, ruhe ein wenig, du armer, gequälter Geist!' — wir wünschen allem Lebenden, weil es so gedrückt lebt, eine ewige Ruhe: die Nacht überredet uns zum Tode." Die ganze Sehnsucht Nietzsches nach Befreiung von dem Druck und der Qual des Werdens zittert in diesen unvergleichlichen Worten, aber die Nacht ist hier gedacht und empfunden erst als Botschaft des Friedens, den der Tod über den müden Erdengeist breitet, sie ist noch nicht der Quellgrund des Glückes des Frommen, der in dem Wehen ihrer mystischen Lichtklänge den Atem der über dem Werk der Schöpfung segnend thronenden Gottheit verspürt.

Im vierten Teil des „Zarathustra" schildert Nietzsche boshaft, wie er einst dem anlockenden Zauber der Nacht verfallen war, in dem gleichen Teil, in dem die Nachtstimmung aus den Tiefen seines Wesens geisterhaft hervorwallt.

„Bei abgehellter Luft,
wenn schon des Mondes Sichel
grün zwischen Purpurröten
und neidisch hinschleicht:
— dem Tage feind,
mit jedem Schritte heimlich
an Rosenhängematten
hinsichelnd, bis sie sinken,
nachtabwärts blaß hinabsinken: —
so sank ich selber einstmals . . .

Des Tages müde, krank vom Lichte,
— sank abwärts, abendwärts, schattenwärts:
von einer Wahrheit
verbrannt und durstig:
— gedenkst du noch, gedenkst du, heißes Herz,
wie du da durstetest?"

Lichtkrank also nennt Nietzsche den Zustand seiner Seele, als er noch nicht der Sonne anheimgegeben war. Nun, lichtkrank ist er auch zu der Zeit, als er glaubte, die Romantik überwunden zu haben, und nichts bekundet so deutlich, wie die romantischen Stimmungen seines freilich in immer neuen Farbenspielen und Kräften aufglühenden Wesens festgehalten werden, als die Tatsache, daß er sowohl in seiner Jugend als auch zu der Zeit, wo er Richard Wagner maßlos bekämpft, gebannt wird durch die schauerlich-süße Liebes- und Nachtmusik des Tristan. Die beiden zeitlich einander so fern liegenden Äußerungen Nietzsches über den Tristan mögen hier angeführt werden. „Wer würdig ist, zu wissen, was damals in Wagner vorging, worüber er in dem heiligsten Dunkel seiner Seele mit sich Zwiesprache pflog — es sind nicht viele dessen würdig —, der höre, schaue und erlebe ‚Tristan und Isolde', das eigentliche Opus metaphysicum aller Kunst, ein Werk, auf dem der gebrochene Blick eines Sterbenden liegt, mit seiner unersättlichen süßesten Sehnsucht nach den Geheimnissen der Nacht und des Todes, fern weg von dem Leben, welches als das Böse, Trügerische, Trennende in einer grausenhaften gespenstischen Morgenhelle und Schärfe leuchtet: dabei ein Drama von der herbsten Strenge der Form, überwältigend in seiner schlichten Größe und gerade nur so dem Geheimnis gemäß, von dem es redet, dem Totsein bei lebendigem Leibe, dem Einssein in der Zweiheit." (Richard Wagner in Bayreuth.) Und die Stelle aus Ecce homo: „Von dem Augenblick an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab . . . war ich Wagnerianer . . . Ich suche heute noch nach einem Werke von gleich gefährlicher Faszination, von einer gleich schauerlichen und süßen Unendlichkeit, wie der Tristan ist, — ich suche in allen Künsten vergebens. Alle Fremdheiten Lionardo da Vincis entzaubern sich beim ersten Tone des Tristan." In keinem Werk aber ist jene Nachtstimmung, die in Novalis' Nachtgesängen wie aus dem Abgrund der Ewigkeit aufschwebt, so machtvoll in die Musik übergegangen wie im Tristan.

Würde man dieses Zeugnis für Nietzsches romantische Sehnsucht nach der Nacht gegenüber seiner Sonnenliebe nicht als beweiskräftig genug erachten wollen, so nehme man das Nachtlied des Zarathustra, das eine der ergreifendsten Offenbarungen des Romantikers Nietzsche bedeutet.

„Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.
Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.
Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selbst die Sprache der Liebe.
Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin.
Ach, daß ich dunkel wäre und nächtig! Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen!
Und euch selber wollte ich noch segnen, ihr kleinen Funkelsterne und Leuchtwürmer droben! — und selig sein ob eurer Lichtgeschenke."

In diesem Nachtlied ist es ausgesprochen, was wir schon wissen: daß der Tag für Nietzsche zur Qual wird, daß er im Reiche des Lichtes zur Einsamkeit verurteilt ist, und daß die Nacht, wo segnende Sterne über ihm stehen, zur Trösterin wird. Hier kann seine Seele, ein springender Brunnen, aufsprudeln, ohne von all den Schauern überfallen zu werden, die ihm, der fluchen muß, wo andere anbeten, das Schicksal zugedacht: hier kann er, herausgelöst aus der Gemeinschaft der ihm verständnislos gegenüberstehenden Menschen, seine Lieder, die Lieder eines Liebenden sind, aus voller Seele singen, selig ob der Lichtgeschenke der Sterne; hier, in der Stille, gestreift vom Atem des Schweigens, kann er reden, ohne gestört zu werden von den schrillen Mißklängen des Tages.

So findet Nietzsche, in dessen Schriften der Lärm des Kampfes so oft verletzend an unser Ohr dringt, Zugang zum Mysterium der Stille, des Schweigens, unter dessen aus Sternenglanz gebauten Gewölbten er sich verjüngt und jene Seligkeit gewinnt, die ihm der laute Tag mit seinen dröhnenden Hammerschlägen raubt. Hier, wo er der Ewigkeit gegenübersteht, wird seine Liebe erlöst von all dem Harten und Wehetuenden, das ihr eingemischt, von dem Trotz und der Bosheit, von der Kampfesgier und dem

Übermut; hier sprudelt sie lauter hervor wie der Born, dessen geheimnisvolles Murmeln sich vereinigt mit den raunenden Klängen der Harmonie, die herabtauen von den Gefilden der Sterne.

Nirgends hat sich Nietzsches Mitternachtstrunkenheit tiefer ausgesungen als im „Trunkenen Lied" des Zarathustra. Die Stimmung des Nachtliedes ist hier noch gesteigert, und unbegreiflich ist es, wie man angesichts dieser wie aus dem Schoß der Nacht aufsteigenden Klänge in Nietzsche vor allem den Sonnenanbeter sehen wollte. Nein, Nietzsche hüllt sich wohl in den Glanz der Sonne und möchte mit den Flügeln des strahlenden Lichtes in trunkenes Entzücken hineinfliegen, aber er strebt auch der Nacht zu und vernimmt in ihrem Reiche Laute, durchschauert von einer Macht- und Segensfülle, wie sie nie der Tag einbringt.

In der Stimmung, die das „Trunkene Lied" durchweht, erlebt Nietzsche seine Lehre mit der Glut einer religiösen Offenbarung. Sie, die er sich abgetrotzt hat im Kampfe mit seiner Zeit; die unter den Hammerschlägen seines Zornes, seines Kampfestrotzes Gestalt gewonnen; die er seiner Seele unter Schmerzen und Erschütterungen abgerungen: sie strömt ihm nun gleichsam aus dem Herzen der Welt zu, eine Offenbarung, geweiht vom Hauche der Ewigkeit, entrückt der Zeit und der Geschichte: ein Klang aus der Heimat, in der aller Dinge Anfang und seliges Ende. Ergreifend schildert er, wie die Welt mit ihrer Unrast und Unvollkommenheit, die Bruchstückwelt des Chaos, versinkt und aus der Tiefe der Stille die Ewigkeit heraustritt, vom Sternenglanz der Vollkommenheit milde überweht, ein Klang der Fülle und Harmonie, andauernd, fortschwebend in der Trunkenheit des Glückes. „Und alsbald wurde es rings still und heimlich; aus der Tiefe aber kam langsam der Klang einer Glocke herauf. Zarathustra horchte danach, gleich den höheren Menschen; dann aber legte er zum anderen Male den Finger an den Mund und sprach wiederum: ‚Kommt! Kommt! Es geht gen Mitternacht!' — und seine Stimme hatte sich verwandelt. Aber immer noch rührte es sich nicht von der Stelle: da wurde es noch stiller und heimlicher, und alles horchte", Zarathustras Ehrentiere „und der große kühle Mond und die Nacht selber. Zarathustra aber legte zum dritten Male die Hand an den Mund und sprach: ‚Kommt! Kommt! Laßt uns jetzo wandeln. Es ist die Stunde: laßt uns in die Nacht wandeln!'"

Ein Wunder vollzieht sich. Die Mitternacht redet, und sie redet bei all ihrer Heimlichkeit lauter als der Tag. Dinge ver-

kündet sie, die dem Tag mit seinem Drängen und Lärmen verborgen sind. Die tiefe, tiefe Mitternacht mit dem Klang ihrer Glocke rückt den Menschen in einen magischen Lichtkreis, wo alle Erscheinungen eingehen in den Bund der Harmonie, und hier erst wird Nietzsche ein Sehender, werden ihm Dinge kund, die dem Tag, der Erkenntnis, dem in Kämpfen sich entfaltenden Leben verborgen. „Laß mich, du dummer, tölpischer Tag! Ist die Mitternacht nicht heller?" „Mitternacht ist auch Mittag . . . Nacht ist auch eine Sonne."

Welches aber ist die Offenbarung der Mitternacht und ihres Herzens? Nun, daß der Bann der Zeit gebrochen, die Welt als das in Kämpfen und Krämpfen aufzuckende Ungeheuer überwunden ist. Unter dem Anhauch der Mitternacht erst wird die Welt reif, vollkommen. Der Duft der Ewigkeit umschwebt sie, erlöst sie ist von den Qualen des Werdens. „Die Welt selber ward reif, die Traube bräunt — nun will sie sterben, vor Glück sterben. Ihr höheren Menschen, riecht ihr's nicht? Es quillt heimlich ein Geruch herauf, ein Duft und Geruch der Ewigkeit, ein rosenseliger brauner Goldweingeruch von altem Glücke — von trunkenem Mitternachtssterbeglücke, welches singt: die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht."

So versinkt Nietzsche, der Herold des Tages, im Schoße der Nacht: der Sohn des Chaos verwandelt sich unter den Gewölben des von der Ewigkeit durchstrahlten Glückes, aufgehend im All. Der ichsüchtige Sohn der Sonne wird zum Mystiker. Ein göttliches Glück erfüllt seine Mitternachtsseele, er ist ganz Liebender geworden, den der Zauberton der alten, aus dem Herzen der Welt läutenden Glocke zum Träumer und Trunkenen macht.

So aber, aus dieser Seligkeit heraus verkündet, empfängt seine Lehre die letzte Weihe: sie ist befreit vom Staube der Zeitlichkeit, der Glanz und Geruch der Ewigkeit liegt auf ihr; sie ist ein Strahl aus dem Abgrund des Alls, rein und lauter wie der Klang der Mitternacht, mild und verklärend wie der Schein der Sterne. Die Offenbarung eines Liebenden ist sie, der, solange er im Banne des Tages steht und der Zeit ausgesetzt, ein Unfertiger, Kämpfender, Frevler und Verräter sein muß, aber nun, wo er durch das Sternentor geschritten, erlöst ist vom Fluche der von ewiger Unruhe erschütterten Welt und eingeht in das Reich ewigen Glückes.

„O Mensch! Gib acht!
was spricht die tiefe Mitternacht?

„Ich schlief, ich schlief —,
aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
die Welt ist tief,
und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh, —
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch die alte Lust will Ewigkeit —,
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!""

Die Offenbarung der Mitternacht zeigt, wie innig Nietzsche der Musik zugetan ist. Aus heiligen Klängen strömt ihm tiefste Weisheit, tiefstes Glück zu, eingehüllt in die Atmosphäre des Klanges, wird er neu geboren, empfangend den Kranz eines Glückes, in dem das Weh seine Erlösung findet. Wie falsch ist es, Nietzsche, den Zermalmer, der den Speer und den Hammer schwingt, der ganz in Musik getauchten Romantik entgegenzustellen, als sei er der Gegenpol dieser. Gewiß, er hat die Musik, die von romantischem Geiste erfüllte Musik zuweilen von sich gestoßen wie ein Gift, aber letzten Endes nicht Nietzsche hat es getan, sondern der Gegenromantiker, der in ihm haust und gewiß oft machtvoll und lästernd durchbricht, der es aber nie vermag, die romantischen Stimmen aus dem Geisterreich seiner Seele zu vertreiben. Mag Nietzsche gelegentlich auch der Musik die Fähigkeit abstreiten, Kunde zu bringen aus den Abgründen der Seele und Welt, und mag er gegen die Musik geharnischt zu Felde ziehen: sie ist auch ihm wie den Romantikern die tiefste Offenbarung menschlichen Seelenlebens, und seine Musikliebe wäre nicht zur verzehrenden Leidenschaft gesteigert worden, hätte der gegenromantische Trieb die Saiten der Äolsharfe, die er in der Seele trägt, gesprengt.

Den Romantikern wurde die Musik zur tiefsten aller Künste als Menschen des zur Leidenschaft anschwellenden Gefühles. Wohin sie sich auch wenden mögen: überall bringen sie ihr Gefühl mit, das vermischende, verschmelzende, dieses Gefühl, das die Kraft der Liebe ist, die als zarte Königin in ihrer Seele thront. Ist aber das Gefühl nicht der Kern und das Wesen der Musik, dieser Kunst, die keinen sichtbaren, sinnlichen Stoff benötigt, um ihre Wunder aufzubauen, die vielmehr ganz ein Innerliches, Seelisches ist und selbst im Schöpfer ihre Zauber entfalten kann, ohne daß ein sinnlich vernehmbarer Klang laut wird? Den

Romantikern aber war es ein Ideal, ganz Seele, ganz Klang zu werden, alles Stoffliche, Irdische abzustreifen, um auf den Wogen des Sphärengesangs einzugehen ins All. Und so lockt es sie denn an, allen Erscheinungen die Zeichen des Irdischen zu rauben, indem sie diese mit ihrem Gefühl durchhauchen, durch die Macht der Liebe einbeziehen in das Geisterreich des Klanges, daß sie mitschwingen und mittönen in der geheimnisvollen Musik des Alls.

So wird ihnen einmal das menschliche Treiben zur Musik: das geschichtliche Leben mit seinen Wechselfällen dringt auf sie ein wie ein Klang aus der allgemeinen Harmonie, und das Alltägliche verliert, indem sie es mit der Kraft ihres hingehauchten Gefühles verzaubern, die graue Farbe der Nüchternheit. Die Kunst wird für sie Offenbarung der Weltmusik, nennen sie doch die Architektur gefrorene Musik, und lassen sie doch die Farben klingen. Ihre eigene dichterische Sprache ist erfüllt vom Wohllaut der Musik, und um so vollkommener erscheint ihnen die Sprache, je mehr die Welt greifbarer Dinge versinkt in den Wogen des Klanges, mag der Sinn auch darunter leiden. Und wie haben sie es verstanden, der Natur, in die sie wonnevoll ihre Liebe einströmen ließen, mit dem Klang zu vermählen: so daß die Landschaften mit ihren Farbenspielen durchhaucht sind von den Melodien ihres Herzens. Ja, selbst das Denken möchten sie Musik werden lassen, und in der Tat, die Philosophie des Novalis ist alles andere als ein aus wohlbearbeiteten Steinen festgefügtes System: das Gefühl vielmehr durchtönt sie, so daß alle Erscheinungen ineinander klingen. In der Liebe aber, der Urmacht des im Element des Gefühles lebenden Romantikers, offenbart sich für sie die Gewalt der Musik am reinsten. Hier vereinigt sich das Getrennte unter den Schauern tiefen Glückes, hier bilden zwei Wesen einen einzigen, wie aus dem Herzen des Weltwesens quellenden Klang. Die Frömmigkeit aber bildet die heiligste Melodie dieser Symphonie, indem auch sie einmal erfüllt ist vom Liebesdrang, und indem durch sie die Gottheit und mit ihr das ganze All einbezogen wird in die Sphäre des verklärenden Gefühles.

Nietzsche hat gewiß nicht alle diese Spekulationen und Erlebnisse der Romantiker übernommen, aber man sehe doch, wie stark das romantische Erbe in ihm fortwirkt, und zwar auch in Zeiten, wo er der Musik als der tönenden Seele der Romantik gram ist und ihr s e i n e Musik, die leidenschaftlich ersehnte Musik gleichsam einer anderen Zone entgegenstellt. Wohl be-

hauptet er, daß er wie niemand sonst mit der romantischen Musik, nämlich mit Richard Wagner verwachsen und in der Wagnerschen Welt der hundert Entzückungen heimisch war, nun aber den „Zauberer" vollkommen überwunden habe: Tatsache ist es, daß er sich krampfhaft gegen den einst so verehrten Meister auflehnt, aber nie die Kraft findet, ihn zu überwinden. Nietzsche ist kein schöpferischer Musiker. Zwar mag er im geheimen manchmal verleitet worden sein, die Fülle der Kräfte, die seine Seele mit Weh und Glück erfüllen, in Tönen auszuströmen, aber sein Wesen hat nicht die Weihe empfangen, um eintreten zu dürfen in den heiligen Bund der Sänger. Und doch war in ihm die Liebe zur Musik so leidenschaftlich, als lagere im Dämmerschein seiner Seele der Genius dieser Kunst in den Banden eines Dämons, den er eben nicht zu überwinden vermag.

Nietzsches leidenschaftliche Musikliebe reicht bis ins Knabenalter zurück, und noch in der Spätzeit spricht er dankerfüllt davon, daß er von Kindesbeinen an ein Liebhaber der Musik gewesen. Und wie bezeichnend ist es, daß er im Reich der Töne zuerst sich selbst findet, daß er hier die Quelle seiner Seele zuerst rauschen hört. Seine Jugend ist in die Wonne und das Weh der Musik getaucht, als Neunjähriger sucht er ein Oratorium zu komponieren, und begreiflich ist es ja, daß bei ihm, dem Sohne eines frommen Geistlichen, am ersten religiöse Erlebnisse in Ton und Klang übergehen konnten. Ja, was noch mehr besagt: Nietzsche behauptet, daß in dieser Musik seiner Jugend etwas von der Seele des Parzifal laut geworden, womit bewiesen wäre, wie tief die Romantik als Musik in Nietzsches Wesen eingesenkt war. Und nun begegnet ihm der Genius der Romantik in der Gestalt eines der bedeutendsten Vertreter dieser Richtung: Schumanns Tonwelt mit ihren Schwärmereien und Träumereien nimmt den Jüngling gefangen, befruchtet seinen schöpferischen Drang so sehr, daß seine Kompositionen förmlich aus seinem Innern sprudeln und er sich dem beglückenden Gedanken hingibt, sich ganz der Musik zu widmen. Seine Fähigkeit, zu improvisieren, soll, wenn dem Urteil seiner Freunde zu trauen, außerordentlich gewesen sein. Und auch Peter Gast, der Musiker und Freund Nietzsches, bestätigt, daß er es meisterhaft verstanden habe, die Eingebungen des Augenblickes auf dem Klavier wiederzugeben. In solchem Phantasieren erlebt Nietzsche den Zusammenklang seines Wesens: versinkend in das Reich der Töne, wird er der Schwere des Erdendaseins entrückt, genießend

die ganze Seligkeit dessen, der dem Heimatland seiner Seele wiedergegeben.

Immer ist Nietzsche der Musik als der holdesten Gefährtin seines Lebens treu geblieben. Mag er in jener Zeit, wo er alles Weiche, Gefühlsselige von sich abzuschütteln sucht, auch der romantischen Musik als einer Kunst der Dämmerung und Nacht Fehde ankündigen, ja diese „schwüle Kunst, welche den Geist um seine Stärke und Lustbarkeit bringt und jeder Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht", sich verbieten: auch in dieser Zeit dringt immer wieder der Klang der Sphären in seine entzückt auflauschende Seele, ja, jener Musiker, in dessen Werken sich die Romantik am zauberhaftesten aussingt, Chopin, „der Unnachahmliche", empfängt von Nietzsche eine Huldigung in einem Aphorismus, der selbst von Musik durchtränkt ist. Und wie tief die Musik in dieser Zeit, wo er von der Macht des Gefühles loszukommen gewillt ist, in seine Seele greift und die Saiten der Harfe in Schwingung versetzt, zeigt ein anderer herrlicher Aphorismus: „Wie stark das metaphysische Bedürfnis ist, und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied von ihm schwer macht, kann man daraus entnehmen, daß noch im Freigeiste, wenn er sich alles Metaphysischen entschlagen hat, die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstimmten, ja zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen, sei es zum Beispiel, daß er bei einer Stelle der Neunten Symphonie Beethovens sich über der Erde in einem Sternendome schweben fühlt, mit dem Traume der Unsterblichkeit im Herzen: alle Sterne scheinen um ihn zu flimmern und die Erde immer tiefer hinabzusinken. — Wird er sich dieses Zustandes bewußt, so fühlt er einen tiefen Stich im Herzen und seufzt nach dem Menschen, welcher ihm die verlorene Geliebte, nenne man sie nun Religion oder Metaphysik, zurückführe. In solchen Augenblicken wird sein intellektualer Charakter auf die Probe gestellt."

Wenn in der mehr rationalistisch gerichteten Zeit die Musik tatsächlich immer von der Ferne her in Nietzsches Tagesleben hineinklingt, Kunde bringend aus einem Lande, von dem er Abschied nehmen möchte, so überfällt ihn in der späteren Zeit förmlich ein Heißhunger nach Musik. Auch hier ist es ihm versagt, seine machtvoll hervordringenden Leidenschaften durch Werke, in denen seine Seele hätte Klang werden können, abzukühlen und den Musiker in ihm von den ihn umschlingenden Banden zu befreien. Es ist wiederum ein an die Frühromantiker

erinnernder Zug bei Nietzsche: er vermag es nicht, die Melodie aus seinem Innern zu heben, daß sie, dem Werke einverleibt, vor ihm schwebt als die Kunst gewordene Fülle seines Wesens, sondern er l e c h z t nach der Musik als einem Trank, ohne den er glaubt verschmachten zu müssen. Und wenn er einmal Musik zu hören bekommt, die seinen Bedürfnissen gemäß ist: da wird er so überwältigt, daß sein Wesen in Tränen hinschmilzt: ein himmlischer Genius trägt ihn dann in das Land der Erfüllung.

Durch Schopenhauer wird dem jungen Nietzsche das Wesen der Musik im Sinne der romantischen Auffassung erschlossen, und sofort empfindet er diese Deutung als Rechtfertigung seines eigenen Musikerlebnisses. Die Musik ist für ihn nun ein Strahl aus dem Innersten des Alls, die Offenbarung des Weltenwesens selbst, eine Botschaft aus den tiefsten Abgründen des Daseins und des in sie eingebetteten menschlichen Herzens. Da lernt er Richard Wagner kennen, und nun wird ihm dessen Musik die Bestätigung alles dessen, was Schopenhauer der Musik schlechthin zuschrieb: sie kündet ihm ihre die Geheimnisse der Welt entschleiernde Macht und bietet sich zugleich dar als die Kraft, die den Menschen aus dem Wirrsal des Erdenlebens zu befreien und hinzuführen vermag in die Sphäre, wo er der Erlösung teilhaftig wird. Durch Wagner empfängt der philosophische und künstlerische Trieb Nietzsches die letzte Weihe, all sein Denken, Fühlen und Wollen strahlt auf ihn gleichsam zurück aus der Seele einer machtvollen Persönlichkeit, durch die er sich so gehoben und geadelt fühlt, daß er überwallt in Dank und Huldigung.

Wenn ihm nun aber gerade die Musik den Trank reicht, der ihn verjüngt und bisher noch im Dämmer liegende Kräfte erweckt; wenn er, vom Hauche dieser Kunst berührt, erwacht, ein Erkennender und Wollender auch, dem neue Sinne eingesetzt, neue Ziele vorgerückt werden: bekundet dies nicht, daß Nietzsche, einmal ganz unabhängig von dem seelischen Gehalt der Musik seines großen Freundes, der Romantik zugehört? War nicht auch diese von Musikhunger förmlich erfüllt, und war ihr Bestreben nicht, alles, auch was auf den ersten Blick hin weit entfernt vom Sphärenreich der Musik liegt, mit der Kraft des Klanges zu erfüllen? Und nun sehe man, wie Nietzsche, und zwar auch in Zeiten, wo er Wagner und die Romantik von sich stößt, als seien sie Gift seiner Seele, den Geist der Musik einströmen läßt in Lebensgebiete, die gerade auch die Romantik bemüht war, in das tönende Meer ihrer Lieblingskunst zu betten.

Romantisch ist einmal, um Berührtes zu ergänzen, der Glaube Nietzsches, daß es der Musik am besten gelingt, den Menschen aus der Nacht eines vom Aufruhr und Leid erfüllten Daseins zu befreien und ihn aufatmen und aufblühen zu lassen in der Seligkeit, die herabrinnt von der Höhe der Schönheit. Und die Musik Wagners, in der alles, was der Romantik teuer war, eine verführerische Sprache gewann, wird ihm zum verjüngenden Zaubertrank, und sie lockt ihn mit solcher Macht an, daß er, als er einmal verhindert war, nach Bayreuth zu kommen, ganz in Schmerz versinkt, als seien ihm die Pforten der Seligkeit verschlossen. „Mein lieber Freund Overbeck, es gibt doch jedesmal, wenn jetzt ein Bayreuther Brief an mich kommt, einen halbstündigen Krampf; immer ist mir's, als ob ich aufspringen, alles von mir werfen und zu euch eilen müßte! Wie die wunderbarste Versuchung höre ich oft auf meinen Spaziergängen so etwas vom ‚flüssigen Golde' jenes Orchesterklanges und komme mir dann immer grenzenlos beraubt vor."

Als eine solche erlösende Macht, die über den Menschen den vom Glanz der Seligkeit überhauchten Himmel ausspannt, rückt die Musik in die Nähe der Religion. War aber den Romantikern die Frömmigkeit nicht ein Lautwerden der Weltharmonie in der Seele des Menschen, ein Klang der Liebe der Gottheit und, da ihnen die Liebe die süßeste Melodie des Herzens war, der zauberhafteste Klang der Harfe, deren Töne sie in allen Bereichen des Daseins vernahmen? Noch in seiner „positivistischen" Zeit hat Nietzsche, wie der angeführte Aphorismus bekundet, stark empfunden, wie die Musik verklungene, anscheinend durch das helle Licht der Wissenschaft verscheuchte religiöse Stimmungen wiederzuerwecken vermag, und wissen wir nicht, wie Nietzsches tiefste Erlebnisse damals, als er glaubte, das Land seiner Sehnsucht gefunden zu haben, geheimnisvoll, wie von göttlicher Weihe umhaucht, heraustönten aus den Klängen der Mitternachtsglocke? Hier erlebt er die Frömmigkeit als Botschaft einer aus der Stille des Schweigens herausklingenden zarten Melodie, er erlebt wie der Prophet die Gottheit im Säuseln. Aber gibt es nicht auch eine Musik des Sturmes, eine hochaufrauschende Musik voll jauchzender Selbstherrlichkeit, eine Musik, die jenseits von gut und böse, die göttliche Majestät eines im nie rastenden Wechsel von Aufbau und Zerstörung sich entfaltenden Lebens kündet? Die Musik gleichsam eines Künstlergottes, der seine Selbstherrlichkeit genießt, indem er in diesem Wellengang triumphierend

sein Bot lenkt? Dieser Musik aber hat Nietzsche gelauscht wie nur je ein Mensch: dem Gotte Dionysos, der seine Jünger in die Trunkenheit des Wahnsinnes versetzt, hat er sich mit Leib und Seele ergeben, diesem Gott, in dessen Musik sich ein ekstatisches Entzücken ausspricht, in dem alles Leid und Weh der Welt vom flammenden Schein der Verklärung geheiligt wird. Aus entgegengesetzten Reichen der Musik strömte so Nietzsche die Melodie zu, in der die Gegensätze der Welt ausgeglichen und das Dasein aufleuchtet in göttlichem Schimmer: aus dem heiligen Bezirk der Nacht, wo der Mensch, behütet vom Schweigen, in seliger Schau dem Einklang der Kräfte lauscht, der ihm zuströmt als zarte Musik der Sterne, und aus dem rasenden Wirbel des Tages, in dem ein Gott waltet, der frohlockend dahinrauscht, selig ob der unerschöpflichen Kräfte, die bauend und zerstörend sich entfalten, in die Weiten hineinjauchzend, einem Sturme gleich, der wie im Wahnsinn dahinfährt, Bäume knickend und die Hütten des Friedens umwerfend, aber auch den reinen Atem seiner brausenden Seele über die Welt hauchend. Auch Gott Dionysos hat Nietzsche, den Propheten, geweiht, und wenn seine Lehre nicht allein in eine Welt der Erhabenheit, sondern auch des Grauens hineinweist: als Offenbarung des Gottes mit der Flöte empfängt sie die Weihe eines brausenden Hymnus, der die Seele in jene ekstatische Wonne versetzt, der kein Schmerz zu groß ist, als daß nicht der Jubel des göttlichen Wahnsinns ihn zu vergolden vermöchte.

Wie sehr aber Nietzsche die Musik in die Dichtung einströmen läßt, damit wiederum in der Bahn der Romantik sich bewegend, zeigt vor allem sein vom Überschwang einer musikhungrigen Seele erfülltes Jugendwerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik". Aus dem dionysischen Volksgesang, der angestimmt wurde in ekstatischer, vom Anhauch eines Gottes erweckter Begeisterung hat sich nach ihm die griechische Lyrik entwickelt, und nun geht Nietzsche, festhaltend die romantische Auffassung der Musik als der Urmacht des Lebens, so weit, von einer „Indentität des Lyrikers" mit dem Musiker zu sprechen. Der Lyriker „ist zuerst als dionysischer Künstler gänzlich mit dem Ureinen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und produziert das Abbild dieses Ureinen als Musik, wenn anders diese mit Recht eine Wiederholung der Welt und ein zweiter Abguß derselben genannt worden ist". In Bildern entlädt sich sowohl im Volksgesang wie beim Lyriker die Musik,

und da die Lyrik in ihrer höchsten Entfaltung den dramatischen Dithyrambus darstellt, und da im dionysischen Chor vor allem lyrische Stimmungen zum Ausdruck kommen: so vollzieht sich die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.

Wie aber sollte Nietzsche, in dessen Seele Dionysos seine Weisen singt, nicht auch in seinen eigenen Dichtungen die schöpferische Macht des Gottes verspürt haben? Um sich auf die höchste Höhe zu rücken, behauptet Nietzsche: „Man darf den ganzen ‚Zarathustra' unter die Musik rechnen; — sicherlich war eine Wiedergeburt in der Kunst zu hören, eine Voraussetzung dazu." Und in der Zeit, wo die Vision des „Zarathustra" sich in der Stimmung seiner wie vor einem Ungeheuren stehenden Seele sich ankündigt, da regt sich wieder der Schaffensdrang des Musikers, und es entsteht der „Hymnus auf das Leben" für gemischten Chor und Orchester. Es mag eines der vielen Urteile über sich selbst sein, in denen Nietzsche fehlgreift, wenn er den „Zarathustra" in das Gebiet der Musik einbeziehen möchte: Tatsache ist es, daß dort, wo seine dichterische Kraft sich am reinsten entfaltet, lyrische Gebilde von einer Zartheit entstehen, die ganz in den verwehenden Klang romantischer Gefühlsseligkeit eingebettet sind. Und wäre dies nicht der Fall, so würde schon der Anspruch Nietzsches, ein auf dem Boden musikalischer Stimmung erwachsenes Werk geschaffen zu haben, genügen, um seine tiefe Verwandtschaft mit dem romantischen Erleben auch für Zeiten zu erweisen, wo er die Romantik zu seinen Jugendsünden rechnet.

Und auch sonst noch macht sein romantisches Gelüst, das Wort als Musik zu genießen, sich bemerkbar. Er ist stolz auf seine Meisterschaft auf dem Gebiete der Prosa, und wenn er sich rühmt, an einer Seite Prosa wie an einer Bildseite zu arbeiten, so rühmt er sich auch, der Prosa den Zauber der Musik verliehen zu haben: als einer Prosa, die nicht so sehr fürs Auge wie fürs Ohr geschrieben sei. In seiner Jugend spricht er einmal davon, daß ihm sein Stil erst dann Genüge leiste, wenn er ihm werde, was seinen Händen das Klavier sei: ein Instrument, das ihm erlaube, sich in freien Phantasien zu ergehen. Und später bezeichnet er einmal ein Prosakapitel eine Seite über Musik.

Gehen wir weiter, so wird die Atmosphäre, die alle wichtigen Lebensgebiete im Sinne der Romantik in Musik hüllt, immer lebendiger. Wenn er in diesem Zusammenhang der Architektur nur ein einziges Mal gedenkt, indem er die Musik des Apollo als

dorische Architektur in Tönen bezeichnet, so mag dies dadurch bedingt sein, daß die Baukunst ihm ziemlich fern liegt. Aber wie klar tritt wieder der Romantiker hervor, wenn wir uns seinen Spekulationen über den Geist der Philosophie zuwenden! Da erfahren wir, daß die Philosophie eines Kant und Schopenhauer, der er in der Geburt der Tragödie noch tiefe Ehrfurcht entgegenbringt, eine Schwester sei der deutschen Musik: aus der gleichen Quelle wie diese ströme sie, aus einer von dionysischen Kräften geschwellten Seele: sie ist dionysische Weisheit und faßt in Begriffe, was die Musik durch die Macht des Klanges offenbart. Und wird Nietzsche zum glühenden Anhänger Schopenhauers nicht vor allem deshalb, weil er in dessen Philosophie so stark den Hauch der Musik verspürt? Und als er sich selbst als Philosoph fühlt, als Prophet dionysischer Weisheit, da glaubt er, daß es der Gewalt der Musik gelingen müsse, für seine Philosophie zu werben: der von ihm komponierte „Hymnus an das Leben" soll mit dem Anhauch einer beflügelnden Macht die Tore sprengen, durch die der Weg in das gelobte Land führt. Namentlich in seiner Spätzeit, wo er inbrünstig nach Musik lechzt und zugleich sich als Philosoph fühlt, der unerhörte Wahrheiten in der Hand trage, preist er seine Lieblingskunst als das Lebenselement des großen Denkers: sie mache den Geist frei, gebe den Gedanken Flügel, so „daß man mehr Philosoph wird, je mehr man Musiker ist".

Und wie bezeichnend ist es, daß Nietzsche, als er vor sich das gegenromantische Ideal des Südens aufrichtet, also herausdrängt aus der Gefühlsseligkeit der Romantik mit ihrer farbigen Nebelwelt und der Vollendungsseligkeit ausstrahlenden festen Form huldigt, eine Musik sucht, die ihm helfen soll, die Höhe, wo der heitere Tempel steht, zu erreichen? Eine Musik nicht der Nacht und Halbnacht, sondern des Morgens, eine Musik, die wie eine reine Flamme in einen blauen Himmel hineinschlage?

Die alles beherrschende Bedeutung der Musik tritt nun machtvoll heraus in Nietzsches Spekulationen über die Wiedergeburt der Kultur. Überzeugt, daß die griechische Kultur in ihrer Blütezeit eine Ausgeburt ist des dionysischen Geistes, der in der Tragödie sich überwältigend offenbart, lebt er der Hoffnung, daß auch das nun vom Geist der musikfeindlichen, gefühlsleeren Zivilisation beherrschte deutsche Volk seine Befreiung erst dann erleben werde, wenn die dionysischen Kräfte, wie sie in der Philosophie und der Musik walten, sich ergießen in alle Weiten des Daseins.

Die deutsche Seele, nun noch keuchend im Unrat, den die Zivilisation angehäuft, werde als die Seele des ganzen Volkes triumphierend die Flügel ausbreiten, wenn der dionysische Zauberklang in allen Gauen ertöne, und da die dionysische Weisheit in der Philosophie, die dionysische Musik vor allem in den Werken Wagners eine nicht zu überbietende Sprache gewonnen, so lebt er der Hoffnung, daß bald in allen Bereichen des Daseins ein von göttlichem Odem überhauchter Frühling seine Wunder entfalten werde. Aus der Reformation, wo der deutsche Geist, dieser vom Klang erfüllte Geist, sich wieder auf sich selbst besonnen, hört Nietzsche den „dionysischen Lockruf" des Lutherschen Chorales heraus, und die Pforten der neuen Kultur, der er so sehnsüchtig zudrängt, werden sich öffnen „unter dem mystischen Klang der wieder erweckten Tragödienmusik".

Diese Auffassung der Kultur als eines von Klängen erfüllten Tempels, unter dessen Gewölben alle Volksschichten versammelt sind, ist wiederum romantischen Ursprunges. Zwar hat auch die Klassik der Kunst eine hohe Bedeutung für die Reinigung der Volksseele beigelegt, aber sie dachte doch in erster Lienie an die Dichtung, während der Romantik die Musik die Kraft war, aus der alle übrigen Künste tonvermählt hervorquellen. Und wenn nach Nietzsche die Kultur eines Volkes den Einklang aller Lebensgebiete, des politischen und wirtschaftlichen Lebens sowohl wie der Bezirke der geistigen Kultur, darstellt, liegt denn da in der Wertung der Musik als der Hauptmacht der Kultur nicht die romantische Auffassung beschlossen, daß der göttliche Hauch dieser Kunst überall, wo Leben sich regt, seine Wunder wirkt?

Und nun fragen wir, was denn letzten Endes Nietzsche so leidenschaftlich zur Musik hinzieht, daß er fast für alles, was seine Seele ergreift, eine Melodie haben muß? In Nietzsches Leben ist, wie wir wissen, der Stachel des Leides tief eingesenkt, und dieses Leben ist ihm mehr als einmal, wenn auch die letzten Sterne der Nacht zu verschwinden drohten, fragwürdig geworden. Wie aber, sollte die Musik nicht mehr als jede andere Kunst die Kraft besitzen, dem Leid den schmerzenden Druck zu rauben, daß es eingeht wie der mit Wunden bedeckte Märtyrer in eine göttliche, Erlösung bringende Sphäre? Das ist es einmal, was Nietzsche zum Jünger des Gottes Dionysos macht. Wo ihn die Klänge einer Musik berühren, die er als eine aus seinem Innern kommende Sprache empfinden kann, da schmilzt sein Wesen zusammen zur Einheit eines ihn verjüngenden und aus

dem Abgrund der Unvollkommenheit heraushebenden Gefühles. Musik, das ist für Nietzsche frohe Botschaft aus der Heimat, wo das Zepter eines gütigen Gottes alles Leid und Weh zur Lust verwandelt. Ein Leben ohne Musik, das ist für Nietzsche ein Sturz in einen Abgrund, wo Gespenster hausen, die Angst ihre schreckenden Visionen zeitigt. Er kommt einmal von einem ihm in die Seele greifenden Konzert und wird nun, als er in das helle Leben der Straße tritt, von einem schauerlichen Gefühl überfallen: es ist ihm, als wanke der Boden unter seinen Füßen, als sei er in das Reich gespenstischer Geister versetzt. So ist ihm die Musik ein Hinüberschweben in die Welt des Glückes, wo der Bann der Erdenschwere gebrochen, die Seele mit all ihren Kräften sich ausleben kann in einem holden Traum, der genossen wird als erhöhte, vom goldenen Hauch der Seligkeit bedeckte Wirklichkeit. Gerade weil Nietzsche so entsetzlich am Leben, an der Wirklichkeit leidet, strebt er so sehnsüchtig hin zur Musik, aus der er noch einmal alles heraushört, was in seiner Seele auf und ab wogt: aber befreit von all dem Bitteren, das in sein Dasein eingemischt ist. So ist es zu verstehen, daß er zwischen Tränen und Musik keinen Unterschied zu machen weiß. Denn Musik, wenn sie zu seiner Seele redet, ist für ihn Erlösung vom Schmerz und der Unruhe, der Unruhe selbst des Glückes, das ihm zuteil wird, und als Erlöster sinkt er so mit Tränen des Dankes verklärt nieder, wenn ihre Zaubergewalt ihn berührt.

Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir sagen, daß das tragische Schicksal Nietzsches vor allem beschlossen ist in jener rätselhaften Veranlagung, derzufolge sein Wesen machtvoll nach musikalischer Äußerung drängt, während zugleich ein Bann sein Herz versiegelt, wenn es sein Glück und Weh im Tone aushauchen will. So allein ist es zu verstehen, daß er mit einer Sehnsucht ohnegleichen nach Musik lechzt, ohne daß aber je der Gott sich in seiner Seele niederläßt und ihr die erlösenden Zauberlaute eingibt. Und da er so den Kranz des Sängers mit der goldenen Harfe entbehren muß, so hat er eben versucht, Erlebnisse dem Wort, der Sprache einzuverleiben, die allein die Musik zu künden vermag. Wer heimisch ist in der Welt der Musik, der wird uns verstehen, wenn wir sagen, daß Nietzsches Werk in Musik übersetzt eine tönende Welt voll berückender und hinreißender Offenbarungen wäre. Es wäre kein triumphierender Bau mit gewaltigen Bogen und majestätischen Linien, kein von einem bändigenden Willen durchströmter Kosmos in der Art etwa der Werke Beethovens.

Aber eine Fülle von einzelnen Kostbarkeiten wäre uns geschenkt, jubilierende Strahlenfeuer des Morgens, in Wohllaut gebettete Sehnsuchtsklänge, süß tönende Trauerweisen des Abends und des Herbstes, feierliche, vom Sternenschein der Nacht betaute Melodien des Schweigens. Und auch der Abgrund, wo die Dämonen wüten, hätte eine Sprache gefunden: in Klängen des Grolles, der Kampfesgier, des Frevelsinnes, des Trotzes des Titanen, der Tod und Teufel herausfordert, wenn es gilt, die große Probe abzulegen. Nicht daß wir sagen wollen, es wäre Nietzsche versagt geblieben, aus dem Wirrsal seiner Seele künstlerische Werte hervorzulocken. Er hat die lyrische Dichtung mit Gaben beschenkt, die unvergänglich sind, hat der deutschen Prosa eine Seele eingehaucht, die als Seele Nietzsches, des Einzigen, ihr Klänge von tiefer Ursprünglichkeit verleiht. Aber er hat doch letzten Endes Unmögliches erstrebt. Er hat das Wort zu meistern versucht, als sei ihm ein jeder Regung der Seele folgendes Instrument in die Hand gegeben, und er hat sich dabei so dem Drange seiner Eingebungen überlassen, als wäre er der Schöpfer, dem das gefügigste Material, das es gibt, zur Verfügung steht: der Ton. Und so wogt und wallt es in seinen Werken wie in einem Tonmeer, ein Fließen, Stürzen, ein kurzes Ausruhen in der Abenddämmerung und Nacht, ein Schweben, Schweifen, Tanzen begegnet uns, ein Brausen losgebundener Kräfte, ein Drängen, Toben, Zürnen, Zerstören, ein beseligendes Stillehalten: kurz eine Welt soll entbunden werden, die allein der Musiker in das Äthergewebe seiner Töne zu bannen vermag, ohne daß wir verwirrt und verletzt werden. Nietzsches Gesamtwerk aber hinterläßt den Eindruck eines uns beklemmenden Chaos, mögen auch in dem Wirbel entzückende und ergreifende Stimmen laut werden. Nietzsche hat all jene geheimnisvollen Übergänge und Beziehungen der seelischen Regungen, wie sie sich etwa aussprechen in der Beziehung der Liebe zum Groll, der Zartheit zur Grausamkeit, des Mitleids zur Selbstsucht, des Leides zum Glück, dann den jähen Umschwung der Stimmung und vieles mehr in der Sprache festzuhalten gesucht, wogegen diese sich wehrt. Dadurch entstehen oft wahre Zerrklänge. Da die Sprache sich nur dann der Seele einschmeichelt, wenn das Gefühl, das ihr einverleibt wird, gleichsam geordnet ist, so wirken viele der Offenbarungen Nietzsches verwirrend, sie beleidigen Auge und Ohr. Ein Gefühl hetzt das andere, in den Kreis der Liebe bricht plötzlich ein wilder Dämon ein, in das Zarteste mischt sich eine Wunden

bereitende Härte. Nicht nur, daß sich so sein Werk aus lauter Bruchstücken zusammensetzt: viele dieser Bruckstücke sind selbst wieder ein chaotisches Gemisch, und keine Meisterschaft der Sprache vermöchte es, die gleichsam aus der Seele geschleuderten Erlebnisse als ein Ganzes ausströmen zu lassen. Selbst das schöne Nachtlied, wo der Dichter selig ist ob seiner Liebe unter den wehenden, tröstenden Klängen der Nacht, selbst dieses Lied ist entstellt durch den Einbruch von Kräften aus einem anderen Reich der Seele als dem der Liebe. Man lese dieses von geheimnisvollen Klängen eingeläutete Lied und gebe sich Rechenschaft über die störende Wirkung solcher Stellen wie der folgenden:

„Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, daß Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen." —
„O Unseligkeit aller Schenkenden! O Verfinsterung meiner Sonne!" —
„Ein Hunger wächst aus meiner Schönheit: wehe tun möchte ich denen, welche ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten: — also hungere ich nach Bosheit.
Die Hand zurückziehend, wenn sich schon ihr die Hand entgegenstreckt; dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert: — also hungere ich nach Bosheit.
Solche Rache sinnt meine Fülle aus: solche Tücke quillt aus meiner Einsamkeit."

Nur der Musik ist es gegeben, ein solches Erleben künstlerisch zu bemeistern, indem sie es in einen flutenden Strom einbettet, die beständig wechselnden und ineinander hineinspielenden Stimmungen in jene beschwichtigende Atmosphöre bannt, die eben ihren Zauber ausmacht.

Und ein Weiteres ist noch zu bedenken. Nietzsches Werk stößt ab durch den Durchbruch roher Triebe, die zuweilen, auch wenn man sich liebend mit dieser Persönlichkeit beschäftigt, ein Grauen erwecken. Fühlt sich Nietzsche nicht als Anwalt des Teufels, reißt er nicht die Pforten der Hölle auf, daß der Böse schauerlich heraufdringt in die Welt des Lichtes und die heiligen Stätten schändet? Verherrlicht er nicht dämonische Gelüste, sich weidend an Schauspielen, von denen wir uns entsetzt abwenden? Mag er auch versuchen, diese barbarischen Triebe philosophisch und religiös zu rechtfertigen; mag er vorgeben, einer Betrachtung zu huldigen, die jenseits von gut und böse ist, ja, mag er selbst unendlich gelitten haben unter dem Fluch seiner

Triebe und aus der Teufelswelt des Chaos hingeflohen sein zur heiligen Stille des Friedens unter blauem oder sternbesätem Himmel: er hat, angewiesen auf das in diesem Falle derbe Mittel der Sprache, seine Phantasien zu Kerker- und Henkerphantasien erniedrigen müssen, die uns einen Schrecken einflößen. Aber wäre denn ein anderes möglich gewesen? Gewiß, losgelöst von dem immer auch das sittliche Gefühl berührenden und bewegenden Wort, in die Sprache des Tones übersetzt, würden diese Phantasien all das Derbe und Schreiende der Wirklichkeit des Tages verlieren, sie wären hineingebannt in eine Atmosphäre, wo auch das Dämonische, Grausame, die Härte des triumphierend dahinstürmenden Machtwillens, die wilde Erhabenheit des Kampfes, das Schändliche des Frevels und Verrates das Verletzende eines greifbaren, vorgelebten Vorganges verlieren würden. In der Musik Beethovens, Chopins und Wagners haben sich nun gleiche oder doch ähnliche Leidenschaften ausgetobt wie bei Nietzsche, Leidenschaften, die hineinführen in eine Welt schauerlicher Vorgänge, barbarischer Kräfte; aber da hier die Musik in deren Diensten steht, die Musik, die das Reich des Sichtbaren, Greifbaren unberührt läßt, so ist alles auf eine Höhe hinaufgerückt, wo die Kräfte sich als Urmächte des Daseins, noch nicht vom Lichte sittlicher Wertung berührte Mächte sich äußern. Hier ist erreicht, was Nietzsche erstrebt hat: es strömen sich die Kräfte der Seele jenseits von gut und böse aus, jenseits gleichsam des menschlichen Gemeinschaftslebens, und so bringen sie denn auch, mögen sie noch so toben, das sittliche Gefühl nicht gegen sich auf.

Nietzsche selbst hat es empfunden, daß allein die Musik imstande wäre, zu erfüllen, was seine mit der Sprache sich abmühende Seele erstrebt. Sie hätte singen sollen, diese Seele, sagt er, und fürwahr, wenn sie gesungen hätte, wäre Nietzsches Werk eine Weihe verliehen worden, die ihm heute abgeht. Die schauerlichen Mißklänge wären gemildert, ein versöhnender Atemhauch durchwehte es, all das, was seine Abstammung aus der Zeitgeschichte — wir denken an das Hereinragen der Probleme des Tages — bekundet, wäre verdeckt; seine Seele flöge hinein in die Welt seines Lieblingsgottes, wo sie sich, von keinen künstlerischen Hemmungen und sittlichen Satzungen beschwert, frei und unbekümmert ausströmen könnte.

Insofern auch, als in Nietzsches Werk die ganze Pein des Durstes nach Musik eingezeichnet, haftet ihm der Mangel des Unfertigen an, und insofern zeigt es wiederum seine Verwandtschaft

mit den Leistungen der Romantik. Die literarische Romantik ist — von dem uns jetzt zu Gebote stehenden Gesichtspunkt aus betrachtet — der Versuch, die Dichtung zur Musik emporzuläutern; da aber die Musik ewig Chaos bleibt, mag auch der zauberhafteste Schein sie verklären, das Chaos nämlich eines Genius, dessen Wesen ewiger Wechsel, Bauen und Zerstören ist, so muß jede Dichtung, in der das Musikerlebnis vorwaltet, Bruchstück bleiben. Sie schafft keine aus dem flutenden Gewoge der Gefühle aufsteigenden Gestalten, sie drängt immer einem Neuen zu, es fehlt der Abschluß, die ein Letztes und Höchstes kündigende Form. Das Hauptwerk der deutschen Romantik, Novalis' Heinrich von Ofterdingen, ist Bruchstück geblieben und mußte solches bleiben, indem es nicht auf einem festen Grunde aufgebaut ist, sondern eine ewig in Bewegung sich befindende Welt einfangen will, jene Welt eben, die in der Musik den ihr gemäßesten Ausdruck findet. Von diesem Geist der Musik empfängt auch letzten Endes Nietzsches Werk — selbst wenn starke, ja mächtige Gegenströmungen vorhanden sind — seine Eigenart: dieses Werk, dem es versagt bleibt, die strömenden Wellen in ein kristallenes Gefäß zu bannen. Und da es nicht gelingen konnte, das Gewoge der bald sich vermischenden, bald im Sonnenschein tanzenden, bald unheimlich tobenden Wellen in die Sprache einströmen zu lassen, so ruft eben Nietzsche sehnsüchtig den Geist der Musik an, daß er ihm seine erlösende Macht leihe.

Auch das Denken Nietzsches trägt in hohem Maße das Abzeichen der romantischen Seele an sich. Es ist alles andere als ein Bauen mit Begriffen, es ist vielmehr ein mit Musik durchtränktes Denken, bewegt also vom Gefühl und, da dieses beständig wechselt, dahinflutend wie ein in immer neuen Farbenspielen aufsprühender Strom. Hier setzt die bauende Vernunft nicht Stein auf Stein, daß sich über festen Mauern ein Dach wölbe, es fehlt der rote Faden, die Kraft, die zum System drängt. Wiederum ist es der Geist der Musik, der den Denker Nietzsche beflügelt und ihm jene Unruhe eingibt, die es verhindert, daß die Gedanken sich zusammenschließen zur Ordnung eines übersichtlichen, von einheitlichem Geist erfüllten Werkes.

Und nun nehme man gar Nietzsche als Propheten. Ist es nicht, als ob eine Traumgestalt der Romantik Wirklichkeit geworden sei inmitten eines Zeitalters, dem der Seher mehr ein Spottbild als, wie ehedem, eine die Seelen bannende Gestalt? Gewiß, neben Nietzsche, dem tiefernsten, von geheimnisvollen Gewalten er-

füllten Propheten reckt sich wie eine höhnende Mißgestalt der Skeptiker und Frevler auf. Aber löst man den Propheten aus dem Chaos heraus, so tritt uns eine Erscheinung entgegen, umschwebt vom Dämmerschein romantischer, wie aus einer fremden, entrückten Welt herauswallender Stimmung, eine Gestalt gleichsam der Vorzeit, wo der Mensch noch tiefer eingebettet war in das Reich nicht zu enträtselnder Urkräfte. Nietzsche, der Prophet, der uns noch eingehend beschäftigen wird, wirkt auf uns dort, wo er unverfälscht aus seinem Werke redet, wie eine Botschaft aus vergangener Zeit: als ein Genosse jener seltsamen Menschen, die noch im Bunde lebten mit überirdischen Gewalten und von diesen eingeweiht wurden in Geheimnisse, die nur ihnen als erlesenen, begnadeten Gestalten offenbart wurden. Etwas Fernes, Unheimliches, das ihn vollkommen seiner Zeit entrückt, haftet Nietzsche, dem Propheten, an; wie aus dem Dämmerschein des Mythus tritt er heraus, und es gehört zu den Rätseln unserer Zeit, daß eine solche Gestalt inmitten ihrer Tageshelle überhaupt möglich war; wie es ein weiteres Rätsel ist, daß das Mephistophelische in Nietzsche den Propheten nicht getötet hat.

Der Geist der Weissagung war der Romantik das Abzeichen eines hohen Menschentums, indem er, aus den Tiefen der Weltseele herausredend, zu Offenbarungen voll heiliger Bedeutung führe, die kein Verstand der Verständigen zu ergründen vermöge. Mag sich nun Nietzsche gelegentlich auch dagegen gewehrt haben, daß man ihn zu den Propheten rechne, ja, mag er sich selbst, dicht neben den Wallungen seiner prophetischen Leidenschaft, als Possenreißer aufgespielt haben: er hat Zeiten, wo er gleich wie die Zauberer und Propheten vergangener, von der Flut religiöser Kräfte durchströmter Zeiten zu seinem höheren Selbst wie zu einer Gottheit emporblickt. Auch unserer neueren Zeit fehlen die Propheten nicht. Die gewaltigen Schicksalswechsel, der Zusammenbruch der Reiche und Kulturen, die tiefe Not einzelner Volksschichten, die sich drohend erhoben und in Revolutionen aufflammten: alles dieses hat zusammengewirkt, um Propheten zu erwecken, die Kunde brachten von besseren Zeiten. Aber keiner dieser Propheten reicht, hingesehen auf die Leidenschaft, mit der der Geist der Weissagung hervorbricht, an Nietzsche heran. Mag man an Rousseau, Fourier, an die Saint-Simonisten denken, die, gluterfüllt und zuweilen von mystischen Schauern durchbebt, Nietzsche zweifellos verwandt sind: ihnen allen fehlt

im Vergleich zu ihm die Urgewalt der Dämonie, die ein heiliger Wahnsinn durchzittert. Man mag weiter Schiller, Fichte, auch Goethe heranziehen, Weitling und Karl Marx: sie alle sind vergleichsweise in helles Licht getauchte Gestalten, sich abhebend von Nietzsche wie der Tag von der Nacht, der unheimlichen, von frohlockenden Gewitterstürmen durchhallten, von jubelnden Blitzen durchzuckten Nacht. Bei Nietzsche aber wirkt alles zusammen, daß sein Prophetentum dort, wo es rein hervortritt, uns berührt wie ein Klang aus einer anderen Welt: seine von der Bibel beeinflußte, aber noch dunkler gefärbte und wie von geweihten Lippen strömende Sprache, sein messianisches Bewußtsein, das ihn in den Himmel der Entzückung hebt, aber auch in die Hölle schwerster Verantwortung zuweilen hinabzieht, kurz all jenes noch weiter zu betrachtende Seltsame des echten Propheten, der sich von einer inneren Macht gezwungen sieht, eine in Trümmer zerfallene Welt zu verjüngen. In diesem boshaften Skeptiker und Tempelschänder wohnt ein Mystiker, der von Ekstasen durchzuckt wird und aus diesen Erschütterungen, die ihn in göttliche Höhen tragen, die ungeheure Selbstsicherheit schöpft, die aus seinen prophetischen Offenbarungen heraushallt. Er hat seine Seele einmal eine mystisch-mänadische Seele genannt, und er hat den Zustand seines von der Inspiration durchströmten Wesens mit der ganzen Meisterschaft seiner Sprachkunst selbst beschrieben. „Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im anderen Fall will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gestalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste

und Süßeste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt — die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit . . . Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten. Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf: ‚es ist auch die meine'."

Dieses Bekenntnis läßt uns tief in Nietzsches Seele schauen: der Skeptiker und boshafte Rationalist steht vor uns als ein völlig Verwandelter, als ein Mystiker, der in der Inspiration ganz Glut und Flamme ist: erlöst von der Qual der sich in seiner Seele drängenden und stoßenden Kräfte, durchschauert vom Gefühl der Gottähnlichkeit. Nietzsche täuscht sich, wenn er glaubt, daß man Jahrtausende zurückgehen müsse, um einen Menschen zu finden, der Ähnliches erlebt. Auch heute noch gibt es, selbst im entgötterten Deutschland, Menschen, die von dem unheimlichen Glück der Inspiration überfallen werden können, nur daß es sich in der Hauptsache um solche handelt, die entrückt sind dem das Gefühl tötenden Gewühl der Zeit und der Zucht wissenschaftlicher Bildung ermangeln. Und haben nicht auch Rousseau, Fourier, die Saint-Simonisten ekstatische Erschütterungen erlebt? Und wer denkt nicht an die mystischen, bis zur Verzückung aufglühenden Anwandlungen pietistischer Kreise namentlich des achtzehnten Jahrhunderts, dann, um Wichtiges hervorzuheben, an die mystische Strömung des Mittelalters, aus der so große Gestalten wie Franz von Assisi, Mechtild von Magdeburg, Seuse und andere herausragen, die alle die Gewalt des Gottes, der sich in ihnen niedergelassen, in den Schauern der Ekstase empfunden haben? Und ist es nötig, noch hinzuweisen auf die mystischen Bewegungen des Ostens, des Urchristentums, Griechenlands und Roms?

Und doch scheint es uns, daß Nietzsche, so sehr er auch einbezogen ist in den nie versinkenden Strom der mystischen Bewegung, der die Völker durchzieht, eine besondere Stellung einnimmt. Es gibt zwei Haupterscheinungen der Ekstase, die wir als wilde und beschauliche Ekstase bezeichnen wollen: erstere sich vollziehend in der rasenden Bewegung des Tanzenden oder des sich wie trunken in den Kampf stürzenden Menschen, letztere im schweigenden Verharren des sich in seine Tiefen versenkenden Frommen. Zum Wesen der beschaulichen Ekstase gehört es, daß sie sich immer in der Vision auswirkt, die bei der anderen Form der Verzückung fehlen kann. Bei letzterer ist der Mensch vor allem glühender, von göttlicher Lust erfüllter Wille; dort mehr Gefäß, also Hingabe, ein lauschendes Ohr und weitgeöffnetes Auge, umschwebt von bald schauerlichen, bald betörenden Klängen und Gesichten. Es ist nun bezeichnend, daß die wilde Ekstase um so mehr zurücktritt, je mehr die intellektuellen Kräfte der Seele geweckt werden. Im Heldenzeitalter der Juden zum Beispiel spielt sie noch eine Rolle, während die Propheten, die Menschen auch eines großen Verstandes waren, lediglich im Zustand der Beschaulichkeit von Visionen überstrahlt wurden. Immer fehlt bei Persönlichkeiten, die zu großen Leistungen etwa philosophischer oder künstlerischer Art gelangen, die wilde Ekstase mit ihrer urzeitlich gefärbten dämonischen Gewalt; wo es zu einem wollüstigen ekstatischen Erglühen kommt, da handelt es sich durchweg um die spätere, wie von feinerer Geistigkeit durchhauchte Form der beschaulichen Ekstase. Neben den großen jüdischen Propheten möge auf Plotin als bezeichnenden Fall hingewiesen werden.

Die Inspiration nun, die Nietzsche beschreibt, erinnert auffällig an die aus der Leidenschaft des Tanzes oder Kampfes herausflammende wilde Ekstase, und wir hätten so den Fall vor uns, daß ein durch alle Reiche des modernen Lebens gejagter Mensch in der Verzückung einen Rückfall in einen urzeitlichen seelischen Zustand erlebt. Jawohl, Nietzsche hat dem Gotte Dionysos gehuldigt, wie noch nie ein Dichter und Prophet, und die Verzückung der Jünger dieses Gottes vollzieht sich eben in der Form des zum Wirbel sich steigernden Tanzes. Und hat Nietzsche nicht selbst ausgeführt, daß die Urzeit in uns noch fortwirkt? Seine Schilderung der Inspiration führt uns hin zu seinen Wanderungen, wo er, abgeschieden von der ihn wie ein Ungeheuer bedrohenden Welt, mit seiner oft zum Springen ge-

spannten Seele allein ist, ungehemmt ihren leidenschaftlichen Regungen sich hingeben kann, unter dem Einfluß der Bewegung in freier, vom Blau des Himmels durchhauchter Luft, von Gefühlen überströmender Kraft durchwallt wird. Man hätte ihn, sagt er einmal, wenn der Bann der Unfreiheit und Verworrenheit gewichen war, tanzen sehen können, und in der Tat, seine Beschreibung der Inspiration weist deutlich darauf hin, daß er, im Tanze dahinstürmend, ein Sohn seines Gottes, sich ins Lichtreich der Verzückung hineinschwang. Nichts erinnert an die Stimmung der beschaulichen Ekstase, alles dagegen an das Brausen eines jubilierenden Gewittersturmes: wie „Blitze" leuchten die Gedanken auf, es herrscht eine „ungeheure Spannung", die sich „mitunter in einem Tränenstrom auslöst"; wir erfahren, daß der Schritt stürmt, die Seele vom Macht- und Freiheitsgefühl wie von einem „Sturme" durchrauscht wird. Franz von Assisi scheint von den Großen des Geistes allein Ähnliches erlebt zu haben, und wer ein Ohr hat für all die Kräfte, die in Nietzsches Seele verworren durcheinanderklingen, dem enthüllt sich ein Gottsucher, der jubelnd auf den Schmerz eindringt und im Siegesrausch sich in den Abgrund göttlicher Herrlichkeit stürzt.

Man muß imstande sein, die ganze Macht dieser wie ein Leuchtfeuer auflodernden Ekstase nachzufühlen, um zu verstehen, wie Nietzsches Prophetenglaube unter ihrem Anhauche beflügelt werden mußte. In seinem messianischen Hochgefühl flammt die göttliche Gewalt der Inspiration machtvoll auf, Nietzsche das unheimlich Hoheitsvolle einer wie in das Reich des Mythos weisenden Erscheinung verleihend.

So hat Nietzsche die Romantik seines Wesens nicht allein in seine Schriften gegossen, er hat namentlich auch als Prophet, als gotttrunkener, in der Verzückung aufglühender und gleichsam von höheren Kräften durchrauschter Mensch ein Ideal der Romantik verwirklicht. Auch Novalis mag Visionen erlebt haben, die dann freilich entstammt wären der Stimmung des verklingenden Tages, nicht des jauchzenden Sturmes: ein Mystiker, der erschauernd in die Tiefe der Gottheit sich versenkt, ist auch er, und da auch Nietzsche, wenn ihn das Gewölbe des Schweigens umschließt, zu einem von göttlichem Frieden umhauchten Leben erweckt wird, so ergibt sich weiter, wie tief er eingebettet ist in die Bewegung der Romantik. In ihr fließt der Strom der Mystik, der selbst in der dürren Zeit des achtzehnten Jahrhunderts nicht

ganz ausgetrocknet war, weiter, aus fernsten Zeiten stammende Kräfte mit sich führend, die dann in Nietzsche machtvoll herausbrechen.

Mit der dionysischen, rauschgeborenen Stimmung ist schon bei den Naturvölkern häufig die Vision verbunden, und auch Nietzsches Sturmglück ist überschwebt von Bildern, die wie aus dem Nichts sich ihm anbieten. Manche der Visionen im „Zarathustra" scheinen Geburten der dionysischen Inspiration zu sein. Es gibt wenig Werke der deutschen Literatur, die so sehr wie dieses eigenartigste Gebilde Nietzsches die bauende Hand vermissen lassen. Es handelt sich in der Hauptsache um ein Gemisch von kühlen, oft scharfsinnigen Betrachtungen kulturkritischer oder lehrhafter Art, von Flügen hinein ins Land besänftigender Träume, wo das Schweigen gebietet, oder von leidenschaftlich ausgestoßenen prophetischen Offenbarungen, die förmlich an Explosionen erinnern: dem Ganzen fehlt der lange Atem, der mächtige Wille, der kühne Bogen wölbt. Gerade aber in der dionysischen Erregung wird dem Willen alles das geraubt, was ihm das Sieghafte einer besonnen bauenden Macht verleiht. Er bricht wild, ungestüm aus der Seele heraus, um dann wieder ermattet zusammenzusinken. So sind denn in den „Zarathustra" Offenbarungen visionärer Art eingestreut, die es nahelegen, anzunehmen, daß sie der dionysischen Entzückung ihre Entstehung verdanken. Oder wenn die Höhe der Ekstase nicht erreicht worden sein sollte, so hat doch Nietzsche zweifellos in einer diesem Rauschzustand nahe kommenden Erregung viele seiner dichterischen Eingebungen erlebt: die unheimliche Spannung, der oft hastige Rhythmus, der Sturm des Gefühles, das plötzliche Aufrauschen dieser Visionen: alles weist darauf hin.

Als Visionär, der bald in holden Träumen die Sehnsucht seiner Seele aussingt, bald in stürmischen Ergüssen die Kräfte der Seele los wird, gehört Nietzsche also ganz dem Kreis der Romantik an. Es ist seltsam und kaum zu fassen: dieser Mann, der als Kritiker und Skeptiker, als der ehrfurchtsloseste Geist der deutschen Kultur fast allem den Kampf ansagt, was Verehrung genießt; in dem der traumtötende, alle Ideale annagende Geist unserer rationalistischen Zeit mit geradezu unheimlicher Macht herausbricht: er kann so vom Geist der Wahrsagung, vom prophetischen Geiste der schenkenden Tugend übermannt werden, daß er Traumwerke aufbaut, die erinnern an die Offenbarungen der Seher längstvergangener Zeiten. Sein messianischer Liebesdrang strahlt

sich in künstlerisch geformten Visionen aus, die von der ganzen Traumseligkeit der Romantik erfüllt sind, ja es gibt unter den Propheten der neueren Zeit keinen einzigen, der auch nur von fern wie Nietzsche über die Gabe verfügte, mit der Leuchte der Phantasie das verborgene Land der Erfüllung zu erhellen. Mögen Herder und Schiller und Hölderlin feingestimmte Bilder hinzeichnen, mag es einem Lammennais und Weitling gelingen, die Stätten der Sehnsucht mit lockendem Glanz zu bedecken: keiner von ihnen vermag es so wie Nietzsche, die prophetische Offenbarung in all jene seltsamen, dunkelglühenden Farben zu tauchen, die die Nähe einer Gottheit ahnen lassen, die ihrem Priester Ehrfurcht erweckende Worte welterlösender Weisheit eingibt. Unter den neueren, nachromantischen Geistern lebt kein einziger so sehr wie Nietzsche in der Welt des Traumes, in ihm hat der romantische Trieb, über einer gebrechlichen, unfertigen, abstoßenden Wirklichkeit ein Reich des Traumes abzubauen, sich mit einer Macht geäußert, daß er, würde man aus seinem Werke diese aus der Sehnsucht herausgeborenen Teile herauslösen, vor uns stehen würde als der Bruder des mehr durch das Leben schwebenden als schreitenden Novalis. In das Leben Nietzsches, dieses Leben eines Einsamen, klingt der Traum hinein als die Musik aus dem Lande der Heimat, der fernen Heimat, der er so sehnsüchtig wie nur je ein Romantiker zustrebt. Der „Zarathustra" ist voll von Sehnsuchtsrufen, und wo immer Nietzsche glaubt, einen Laut aus der Heimat seiner Seele vernommen zu haben, da wähnt er, der holden Pforte nahe zu sein, und schmückt diese mit dem Blütengerank seiner Sehnsucht aus. Sein ganzes Leben verzehrt sich in der Sehnsucht nach Genossen, Freunden und Schülern, und wo er glaubt, daß sich ein Gleichgesinnter nahe, da ist er bereit, ihn mit allem Glanz seines Ideals zu bedecken. Hat er es doch fertig gebracht, in seinen durchaus oberflächlichen Sekretär Gast einen großen Musiker hineinzuträumen, den Musiker, den er gerade für seine Bedürfnisse brauchte. Ja, hat sich Nietzsche nicht, außerstande, wie er ist, die Regungen seiner Seele im Klang zu offenbaren, eine eigene Musik erträumt, jene Musik des Südens, in der lebendig werden sollte alles, was seiner von Unruhe und Schwere gepeinigten Seele Erlösung bringen sollte? Und ist nicht auch die Gestalt des Zarathustra eine Traumgestalt, das Ideal des Propheten und Menschenfischers, das ins Mythische gesteigerte Bild seiner eigenen Persönlichkeit, so wie sie sich seine Sehnsucht ausmalt? Gerade diese von Schülern und Freunden umgebene

Gestalt zeigt, wie machtvoll Nietzsche im Bann des Traumgottes steht: es ist uns nicht bekannt, daß auch nur ein einziger der wahrhaft großen Propheten — wir denken etwa an die jüdischen Propheten, an den iranischen Zarathustra, an Buddha — seine Erlebnisse durch eine erdichtete Persönlichkeit hat verkünden lassen, und so erleben wir denn das seltsame Schauspiel, daß Nietzsche seine traumgeborenen Offenbarungen einer erträumten Gestalt in den Mund legt.

Läßt man Nietzsches zerstücktes Werk in seiner ganzen Fülle auf sich wirken, sein Denken, Dichten, seine prophetischen Visionen, so bemächtigt sich uns eine seltsame, verwirrende Stimmung. Nimmt man Goethes Werk, so ringt sich aus der Unzahl der Eindrücke etwas wie ein Greifbares los: eben das, was uns allen gegenwärtig ist, wenn der erlauchte Name ausgesprochen wird: etwas Hoheitsvolles, etwas, das an die Majestät eines Bildwerkes erinnert, das dem Chaos abgerungen worden. Nietzsches ebenfalls reiches Gesamtwerk aber versetzt uns in eine ganz andere Welt: es herrscht kein Zusammenklang, es überwiegen die Farben des Zwielichtes, es handelt sich um ein von allen möglichen Farben manchmal magisch durchleuchtetes Wallen und Wogen, in das Gegenströme eingebettet sind; um einen Wirbel von Stimmungen, Gedanken und Idealen, eine Welt, die nicht gelenkt wird von einem starken Willen, der das sich feindlich Gegenüberstehende zu beschwichtigen oder in einen Einklang zu bringen vermöchte. So seltsam es erscheinen mag: auch als Ganzes wirkt Nietzsches Schaffen ähnlich wie das der Romantik: es gibt keinen festen Boden, keine durchgehende Linie, wir werden vielmehr an das Spiel der Wellen erinnert, die ineinander übergehen, sich kämpfend messen, miteinander aufjauchzen, um zerspalten wieder zurückzusinken, also ewig bewegt und wie von geheimnisvollen, willkürlich sich äußernden Kräften durchschauert sind, als sei der Geist von unzähligen Willensgewalten in ihnen lebendig. Es entsteht, sucht man sich Rechenschaft zu geben von Nietzsches Gesamtleistung, eine Stimmung, wie sie die Dämmerung entbindet, wo sich alles in regellosem Flusse befindet, ein Schleier die Dinge geheimnisvell bedeckt. Nichts ist fertig, alles schwimmt in einer die Erscheinungen auflösenden Atmosphäre, und wenn es zum Wesen der Romantik gehört, daß sie das Sein in ein Werden übergehen läßt und außerstande ist, diesem Werden ein Halt zu gebieten, daß es sich runde in einem Bildwerk, so ist Nietzsche Romantiker durch und durch: mit dem Unterschied vielleicht,

daß die Dämmerungssphäre der Frühromantik vor allem den Abend ankündigt, während sie bei Nietzsche auch durchweht ist von den Verheißungen des Morgens. Und gerade auch sein zersetzender Intellektualismus, der, für sich betrachtet, Ausgeburt eines gegenromantischen Triebes ist, trägt dazu bei, die romantische Dämmerungsstimmung zu fördern, indem er dort, wo Nietzsche sich anschickt, zu gestalten, als eine auflösende Kraft sich äußert und so mitwirkt, jenen traumhaften Dunstkreis zu schaffen, in dem die Erscheinungen chaotisch sich bewegen wie die vom magischen Farbenglanz durchhauchten Wolken des Horizontes.

Nirgends offenbart sich die romantische Grundstimmung Nietzsches deutlicher als in der Liebe, die er Venedig entgegenbringt. Was mag ihn gerade so zu Venedig hingezogen haben, mehr als zu irgendeiner anderen Stadt, mehr auch als zu irgendeiner Landschaft, der er seine Liebe geschenkt?

Wer in den Bannkreis Venedigs tritt, der erlebt ein Wunder, wie es ein Gleiches nicht mehr gibt. Alles ist verwandelt: als herrsche hier ein von allem Geltenden abweichendes Gesetz, so hebt sich Venedig von den Stadtbildern, die sich in die Seele einprägen, ab. Ein Verwundern bemächtigt sich des Fragenden, der aus dem Fragen nicht herauskommt. In der Tat, was gibt es Seltsameres als eine Stadt, die mit ihren prachtvollen Palästen wie ein Traum heraussteigt aus der ewig bewegten Flut des Wassers! Unmittelbar in das Meer ist diese Stadt eingesenkt, so daß der Eindruck entsteht, als schwimme sie geisterhaft in der Flut. Selbst wenn das Meer haltmachte an den Grenzen der Stadt, würde diese umleuchtet sein vom Glorienschein des Wassers mit seinen Geheimnissen und der rätselhaften Sprache seiner nie rastenden Wellen. Aber das Wasser durchdringt wie ein Gewebe die ganze Stadt und erfüllt sie überall mit seinem Leben, so daß sie verzaubert erscheint durch die geisterhafte Macht, die aus den Fluten heraufsteigt. Mögen die Gebäude noch so sehr als erhabene künstlerische Offenbarungen eines großen Geschlechtes die Sinne gefangen nehmen: mehr als sie wirkt die Allgegenwart des Wassers, das eine von Rätseln erfüllte Atmosphäre schafft. Die Urgewalt des Venedig beherrschenden Wassers hat zur Folge, daß für den das Ganze überschauenden Blick die Welt der festen Formen versinkt und einem unaufhörlichen Spiel der Farben weicht, das die beständig bewegten Wellen, in denen sich das Licht des Himmels spiegelt, darbieten. Dazu kommt, daß das verdampfende Wasser

einen Schleier über die Stadt breitet, der sie überhaucht mit dem Geheimnis verschwimmender Töne. Venedig ist eine Welt des Lichtes, aber nicht des Lichtes, das die Erscheinungen scharf heraushebt und so ihre Vereinzelung betont, sondern eines aus dem Spiel der Wellen herausquirlenden und millionenfältig auffunkelnden Lichtes, das die Farben schwimmen und tanzen läßt und, da das Meer sich überall zeigt, die Stadt in den schaukelnden Rhythmus immer wechselnder Farben einbettet. Die Häuser werfen das vom Himmel und aus dem Wasser strömende Licht zurück, so daß ein entzückendes, traumhaftes Farbenspiel entsteht, dem sich der empfängliche Sinn wie einer Vision hingibt. Jeder der einzelnen Paläste erscheint als ein traumgeborenes Wunder, erhebt er sich doch dem Scheine nach nicht auf festem Boden, er schwimmt vielmehr auf dem Wasser, dessen schaukelnde Bewegung ihn durchzittert. Dabei leuchten aus dem Wasser die schwankenden Spiegelbilder der Paläste heraus, so daß der Zauber seine Höhe erreicht.

Versteht man so, daß Nietzsche, der Romantiker, Venedig als das Ebenbild seiner Seele empfinden kann? dieser Seele, die ihre Heimlichkeiten mit dem Meere gemein haben will; die ewig bewegt ist, die im Reiche des Traumes, wo sie sich der Willkür ihrer Regungen überlassen kann, sich so heimisch fühlt? Aber noch manches, das wir nicht berührt haben, trägt dazu bei, daß Venedig die Lieblingsstadt Nietzsches wird. Nietzsche hat schwer gelitten unter dem unbändigen Rhythmus seines ewig unbefriedigten Wesens. Wie besänftigend und heilend mußte auf ihn eine Welt einwirken, in der dem Werden das Explosivartige des Sturmes fehlt, wo es sich vielmehr vollzieht in sanftem Spiel, bei aller zitternden Unrast doch leicht dahinschwebend, ohne die Tiefen aufzureißen, ohne aufzuschäumen, als wolle es in vermessene Höhen dringen! Wohl ist Venedig eine Tochter des Meeres. Aber das Meer, seicht wie es ist, besitzt mehr den Charakter eines Binnensees denn des Ungetüms, das sich in den wilden Chor der Stürme einmischt und brausend und tobend seine Dämonie offenbart. Sanft umschlingt es die Stadt, und erst recht bewegt sich das Wasser der Lagunen sanft dahin, ja, es fehlt der Bewegung eine bestimmte Richtung: unentschieden vollzieht sich das Strömen im zarten Widerstreit der Wassermassen.

Und welche Poesie umgibt die Gondeln. Sie vervollständigen mit ihrem Gewimmel das Bild der Bewegung, und

auch sie münden harmonisch ein in den sanften Rhythmus derselben: langsam gleiten sie dahin, kein Geräusch als das der Ruder, das den Eindruck der Stille noch verstärkt, dringt von ihnen empor, und da die Straßen mit lärmenden Wagen fehlen, so stimmen sie, überläßt man sich ihrem Schaukeln, zum Sinnen und Träumen.

Auch die Bauart Venedigs trägt dazu bei, romantische Stimmungen zu erwecken. Die gerade Linie, die in den Straßen bequeme Überschau ermöglicht, ist verbannt. Alles ist labyrinthisch ineinandergeschlungen, wie ein verwirrtes Netz nehmen sich die unzähligen Brücken, Gassen und Wasserstraßen aus, nirgends ist ein Plan zu ersehen: so daß sich überall das Geheimnis einnistet und den Wanderer fragen und sinnen läßt. Und nun denke man noch, daß diese Stadt wie ein phantastischer Zauber allein schon wirkt durch die prachtvollen Gebäude, die mit dem in bunten Farben leuchtenden Wasser wetteifern, um alles in den Glanz märchenhafter Schönheit zu tauchen. Auch wer, wie Nietzsche, nicht besonders stark empfänglich ist für die Hoheit einer von künstlerischem Geiste erfüllten Architektur, muß von diesem Zusammenklang eines in betörenden Tönen aufstrahlenden Meeres und einer solchen edlen Architektur tief ergriffen werden. Man lese die herrliche Schilderung, die Ruskin von St. Marco gibt, um nachzufühlen, wie hier alles zusammen wirkt, um den empfänglichen Menschen aus dem irdischen Treiben in das Reich des Traumes zu versetzen. „Wie eine Vision steigt es aus dem Erdboden, und der ganze große Platz scheint sich davor in einer Art von Ehrfurcht geöffnet zu haben, damit man es weithin erschauen kann; — eine Fülle von Säulen und weißen Kuppeln, zu einer langen niedrigen Pyramide farbigen Lichtes zusammengeballt; ein aufgehäufter Schatz, teils von Gold, teils von Opal und Perlmutter, unten in fünf große gewölbte Portale ausgehöhlt, mit herrlicher Mosaik getäfelt und mit alabasternem Bildwerk verziert, so klar wie Bernstein und zart wie Elfenbein, — phantastisches und verschlungenes Bildwerk von Palmblättern und Lilien, Trauben und Granatäpfeln und Vögeln, die in den Zweigen sitzen und flattern, alles zu einem endlosen Netzwerk von Knospen und Federn verschlungen; und mitten darin die feierlichen Gestalten von Engeln, zeptertragend und mit langen Gewändern; so lehnen sie sich aneinander über den Pforten, ihre Figuren undeutlich erkennbar auf dem goldenen Grunde, der durch das Laubwerk schimmert, unterbrochen und matt, wie

das Morgenlicht, das zwischen Edens Zweigen verblaßte, in jener fernen Zeit, als seine Tore zuerst von Engeln behütet wurden. Rund um die Mauern der Portale sind Pfeiler von bunten Steinen angebracht, aus Jaspis und Porphyr und dunkelgrünem Serpentin, mit Schneeflocken gefleckt und Marmorarten, die es, der Kleopatra gleich, dem Sonnenschein halb versagen, halb gestatten, ‚ihre blauesten Adern zu küssen' — der Schatten enthüllt beim allmählichen Zurückweichen eine Reihenfolge blauer Wellenlinien, wie die zurückweichende Flut beim Verlassen des sandigen Strandes; die Kapitäle mit dem reich verflochtenen Maßwerk, den eingewurzelten Grasbüscheln und aufschießenden Akanthus und Weinblättern und mystischen Zeichen, die alle im Kreuz beginnen und endigen; und darüber, in den ausgedehnten Archivolten, eine ununterbrochene Kette von Ausdruck und Leben — Engel — und die Zeichen des Himmels, und die Arbeiten der Menschen, jede zu ihrer gegebenen Jahreszeit auf Erden; und über diesen eine neue Reihe glitzernder Spitztürme, untermischt mit weißen, von scharlachfarbenen Blumen eingefaßten Bogen, — ein wonnevolles Durcheinander, aus dem man die Brustblätter der griechischen Rosse in ihrer vollen goldigen Kraft hervorleuchten sieht, und den Löwen von St. Markus, auf einem blauen, mit Sternen besäten Felde, bis zuletzt, wie in Ekstase die Kronen der Bogen in marmornem Schaum sich brechen und weit hinein in den blauen Himmel Ringel und Sprühregen marmornen Gischtes schleudern, als ob die Brandung am Lidostrande zu Eis erstarrt wäre, ehe sie niedersank, und die Meeresnymphen sie mit Korallen und Amethysten geschmückt hätten."

Gerade der Einschlag des Morgenländischen mit seiner überladenen Pracht muß auf die romantisch gestimmte Seele weiterhin betörend wirken, indem es den Reiz des Seltsamen, Ungewohnten verstärkt. Und erst recht wird diese Stimmung dadurch erweckt, daß die Poesie des Verfalles über der herrlichen Kirche und den Palästen schwebt: aus fernen Zeiten wallen Wehmut erweckend Stimmen her, die sich vermischen mit den traumerfüllten zarten Lüften, die über die funkelnden Wasser wehen.

So wirkt alles zusammen, um Venedig in eine Sphäre zu rücken, die erfüllt ist vom Geiste der Musik: in eine Sphäre, die dem Willen und Verstand Schweigen auferlegt, dafür aber dem Gefühl tausendfältig Nahrung bietet. Wie aber hat Nietzsche sich nach einer Musik gesehnt, die seiner Seele zur Offenbarung ward des Geheimsten, das sie birgt, wie hat er gerungen mit dem Genius

der Musik, daß er ihm die aus den Tiefen des Herzens heraustönende Sprache leihe! Wohl hat Nietzsche auch nach einer hellen, sonnenhaften, vom Rhythmus des Tanzes beschwingten Musik gelechzt, um die Schwere, das Schwerblütige auch der Romantik von sich abzuschütteln. Immer wieder aber verfällt er dem Zauber jener wehenden, süßen Klänge, in denen das Glück sich in den herzbewegenden Lauten der Trauer aussingt, schmelzend die Seele in Wonnen, daß sie, von schauerlicher Liebeslust durchbebt, erlöst aufgehen kann im All. Diese romantische Musik der mystischen Hingabe, diese Musik, die in der Inbrunst der Liebe sich mit der Sehnsucht, einzutauchen in die geisterhaften Wellen der Ewigkeit, vermählt, hat er herausgehört aus Wagners „Tristan" und dann aus Chopins von süßer Schwermut erfüllten Gesängen; er hat sie herausgehört aus dem Raunen der funkelnden Wasser, in die Venedig traumhaft eingebettet.

Keine Kunst vermag es mehr als die Musik, den Menschen aus den Banden des Tages herauszulösen und ihn in eine Welt zu heben, wo die Geister in lichtdurchhauchten Nebeln ihre Traumspiele offenbaren: sie ist selbst ein tönender Traum, entbunden aller Erdenschwere, die überwältigende Sprache des Gefühles in der Dämmerungssphäre eines ätherischen Reiches. Venedig aber, mit den Träumeraugen des Romantikers angeschaut, ist es nicht auch ein Traum? als eine Stadt, die der Geist des funkelnden, schaukelnden Wassers herausrückt aus dem Bannkreis der Materie und in magischen Farben aufstrahlen läßt wie ein gebautes Geheimnis? Ist sie so aber nicht der Musik nahe verwandt als die Schwesterseele, die aus dem alles verzaubernden Wasser heraus die Sprache der Magie redet? Eine Sprache, rätselhaft, geheimnisvoll als Sprache des Gefühles, das hier in holder Verwirrung die Seele betört? „Hundert tiefe Einsamkeiten bilden zusammen die Stadt Venedig", lauten bezeichnende Worte Nietzsches, und sie werden dem zur Offenbarung, der weiß, was ihm alles die Einsamkeit bedeutet. Einsamkeit: das ist für Nietzsche die Erlösung vom Lärm des Marktes, von der heftigen, quälenden Wallung der Triebe; sie ist ihm ein heiliger Boden, den das Schweigen überwölbt, eine Stätte, wo die Seele sich geheimnisvoll in Tönen ausströmen kann, die sie mit der Wonne der Erlösung erfüllen. Einsamkeit, das ist jenes Glück des Schwerringenden und Schwerleidenden, der, als habe der Genius des Traumes seine Stirn sanft gestreift, versinkt im Schoß der Stille und hier dem Spiel der Kräfte seiner Seele lauscht

als einem reingestimmten Klang, getragen vom schmelzenden Rhythmus der Liebe, die keinen Schatten mehr sieht, vielmehr mit verklärendem Auge auf der Welt als dem Abbild des Vollkommenen ruht. Ein Geheimnis von Glück, das wie aus Ewigkeitsfernen herabweht, ist ihm Venedig, und dieses Geheimnis, in dem er atmet wie in dem längst gesuchten Reiche seiner Seele, seiner romantischen, traumerfüllten Seele, wird ihm Musik. „Wenn ich ein anderes Wort für Musik suche, so finde ich immer nur das Wort Venedig" heißt es im Ecce homo. Diese Musik ist nicht die Sprache des dionysischen Rauschglückes des triumphierend aufstrahlenden Nietzsche, der, von der Zeugungslust des Schöpfers erfüllt, in heilige Fernen stürmt, es ist vielmehr die Musik der „süßen Unendlichkeit", von deren Stimmung das Nachtlied und das trunkene Lied beherrscht ist, und die ihm aus Wagners „Tristan" zuströmt. Venedig in Musik übersetzt: das ist das gleiche wie das Traumglück des Einsamen, der im Flüstern der Wellen, im Spiel verschwimmender Formen und Farben, im heiligen Wehen der Stille die Harmonie seines Wesens erlebt als der Liebende und wehmütig sich Hingebende, als der träumend Versinkende, der verzückt Lauschende. Venedig ist der Ort, wo die Welt wie in der Nacht zum Jenseits wird: die Welt mit der Geschäftigkeit des lärmenden Tages, mit der Flut eines brausenden Verkehrs. Hier geht alles auf leisen Sohlen, als sei es ein Ort, wo ein Geist Schweigen gebietet, und wie am Abend und in der Nacht die Erscheinungen zusammenklingen zu der rätselhaften Harmonie einer die Seele verwandelnden und erlösenden Stimmung, so bewirkt auch hier ein Zauber, daß der romantisch empfindende Mensch ganz Lauschen, ganz Hingabe, Anbetung wird. Überwältigend aber, die Traumstimmung des Tages noch steigernd wirkt die Nacht Venedigs, indem sie die verzauberte Stadt nochmals verzaubert. Ist die Nacht nicht selbst ein Traum, und ist sie als ein solcher nicht das Reich, wo die Musik wie von selbst aufklingt: herabwehend von den Sternen, sich leise entringend den Dunkelheiten, in denen das Geheimnis geistert? Wie aber muß erst die Urgewalt der Nacht sich offenbaren, wenn diese sich auf das schon am Tag traumüberhauchte Venedig senkt? Denkt, daß nun das Schweigen sich steigert, als halte der Weltgeist den Atem an; denkt, wie die Wellen in der Dunkelheit erschauernd erzittern, die Wasser magisch aufleuchten, die Gondeln wie Schatten dahinschleichen, die Paläste geisterhaft aus der Flut sich erheben, und dazu noch die Nachbilder des Tages in der

Seele fortklingen und die Wehmut der stillen, sternbekränzten Stunde das Herz erfüllt: ist es da nicht, als müsse alles tönen, und als müsse nun die Seele sich mit diesem Klangzauber in schauerlicher Liebeslust verschmelzen, selig versinkend in heiliger Tiefe? Die Macht der Nacht Venedigs ist so von Musik durchtränkt, daß selbst der Gesang der Gondoliere, ertönt er in dieser wohllaut- und lichtgesättigten Welt, wirkt wie ein heiliger Klang aus dem Herzen des Genius der Musik selbst. Goethe, Frau von Stael, Wagner und viele andere, deren Seele empfänglich für die Macht der Musik, haben diesen geheimnisvollen, überwältigenden Klang vernommen, und alle haben ihn empfunden als den Ton der süßesten, zu Tränen rührenden Lockung. So wird auch Nietzsche der Gesang der Gondoliere zur erhabenen Offenbarung seiner traumgestimmten Seele: ein Ton der Mitternachtsglocke ist er, die kündet, daß die Welt reif und vollkommen geworden und nun sterben will, trunken vom „Mitternachtssterbeglück". Sein Glück ist, wenn die Musik Venedigs mit ihrem Traum von Ewigkeit und Liebesseligkeit ihn umschmeichelt, so überwältigend, daß er „keinen Unterschied zwischen Tränen und Musik zu machen vermag", und als er einmal in der Nacht einem „altmodischen Adagio" lauscht, das ihn zu Tränen bewegt, da ist es ihm, als ob er nie auch nur Ähnliches gehört. Es war seine romantische Seele, die sich da selbst vernahm, die Seele des Liebenden, die mit der Traumseele Venedigs Zwiesprache hielt und mit ihren schmelzenden, langgezogenen, schwermütigen Klängen des Adagio hineinweht in die süße Unendlichkeit der Nacht, versinkend im Sterbeglück des Einsamen, der seine Heimat gefunden.

„An der Brücke stand
Jüngst ich in brauner Nacht.
Fernher kam Gesang;
Goldener Tropfen quoll's
Über die zitternde Fläche weg.
Gondeln, Lichter, Musik —
Trunken schwamm's in die Dämmerung hinaus...

Meine Seele, ein Saitenspiel,
Sang sich, unsichtbar berührt,
Heimlich ein Gondellied dazu,
Zitternd vor bunter Seligkeit.
— Hörte jemand ihr zu?..."

Nachmittag — Abend — und Herbstglück.

Es ist seltsam und verwirrend, doch wirkt es zuweilen auch wieder zauberhaft bei Nietzsche, daß er, wie er einmal sagt, „Dekadent und Anfang zugleich" ist. Er gehört nicht zu jenen hoheitsvollen Gestalten, die als Lichtspitzen einer Kultur segnend und verklärend aufleuchten, und wenn er zur Sonne drängt, so umrauscht ihn der Flügelschlag einer Sehnsucht, deren Schmerz gar zu oft verrät, wie weit er noch vom gelobten Lande entfernt ist. Aber dieser gleiche Geist, der das Glück des Morgens als Glück des Aufschwunges so herrlich zu künden weiß, kostet zugleich ein Glück von geradezu gegensätzlicher Art aus: die bebende Seligkeit des Verklingens, des Sinkens, der in immer leiseren Lauten sich aushauchenden Ruhe. Ein Doppeltes hat zusammengewirkt, um in Nietzsche diese Stimmung zarter, verwehender Farben zu erwecken: einmal das Gefühl, Ausläufer zu sein einer Kultur, die in die Schatten des Abends getaucht ist, dann die Sehnsucht, den Pulsschlag der dionysisch aufwallenden Seele zu besänftigen und die sich müde fühlende Seele zu laben im Hauche der Stille.

Schon die Frühromantik, die keineswegs allein ein Aufbrechen frischer Quellen der Klassik gegenüber ist, sondern auch der Schwanengesang einer großen Kultur, ist erfüllt von dieser Sehnsucht nach dem Glück eines Daseins, das einmündet in eine traumüberhauchte, von der sinkenden Sonne wehmütig überfärbte See, und auch hier hat bei der Herausbildung dieses Erlebnisses mitgewirkt das Gefühl, daß von der Grenze aus, auf der die Romantiker stehen, der Weg hinabführt in die Dämmerung des Tales, wo die Hütten des Friedens stehen, in denen geplagte Menschen Ruhe suchen. Nietzsche, der Romantiker, hat diese Seligkeit der Ruhe bis zur Verzückung genossen: wir brauchen nur das Wort „Venedig" zu nennen, um das Bild des seligen Geistes zu erwecken, den die Nacht mit ihrem Schweigen erlöst vom Fluch der aufhetzenden Mächte des Tages.

Aber zwischen dem dionysisch aufbrausenden Glück des Kriegers und Propheten und dem Mitternachtssterbeglück des Heiligen liegt eine Skala von Stimmungen, die, sich abwendend von der Gier eines in die Ferne drängenden Lebenswillens, in leisen Übergängen einmünden in die mystische Stunde der Nacht. Dem rauschenden Glanz des Morgens und Mittags folgt der Nachmittag mit seiner von Wehmut umspielten sanften Heiterkeit, wo

das Leben zwar stiller und der Abend schon in dem kaum merkbaren Verblassen der Farben spürbar wird, aber wo auch noch der Tag als Frohgefühl sich geltend macht. Und auf den Nachmittag folgt der Abend, der die brausenden Wellen des Tages vollends zur Ruhe bringt, den Menschen die Mühen des Lebens vergessen und seine Seele eingehen läßt in den süßen Frieden des sterbenden Lichtes.

Nietzsche, in dem man viel zu sehr den Herold der aufgehenden, das Glück des starken Willens kündenden Sonne erblickt, hat wie nur je ein Romantiker alle diese Stimmungen des scheidenden Tages erlebt, und er hat sich ihnen hingegeben, weil er selber eine untergehende Sonne war: der letzte große Träger einer Kultur, die in ihm mit dem Tode rang und von ihm ihre letzten Strahlen aussandte. In Nietzsche ist, mag er auch sein Haupt mit Frühlingsblumen schmücken und verzückt wie ein Gefährte des Gottes Dionysos den Thyrsus schwingen, etwas Müdes, Spätes, Abgelebtes; das Leben, das mit einem gewaltigen Reichtum auf ihn eindringt, wird ihm mit seinem stürmischen Wellenspiel zur Bitternis, und er sehnt sich so heraus aus der verwirrenden Fülle drängender, nicht zu bemeisternder Kräfte, um einmal seiner Weisheit unter einem milden, blauen Nachmittagshimmel froh werden, seines Reichtums innewerden zu können in der Seligkeit des Abendglückes, das die sinkende, in Purpurröten ersterbende Sonne mit den Wehmutsklängen des Abschiedes erfüllt.

Da ist es nun bezeichnend, daß er aus dieser Sehnsucht nach einem Glück, dem das Schmerzende einer beklemmenden Fülle genommen, sich hinträumt zu Kulturen, die von dem weichen Glanz dieses seines vom Leben wegführenden Ideals bedeckt sind. Als der Herold einer Zeit dionysischer Kraft, als froher Botschafter, der eine von Titanentrotz durchstürmte Kultur preist, fühlt er sich hingezogen zu jenen Epochen der Geschichte, in denen der L e b e n s w i l l e seine Feste feiert: das homerische Zeitalter, das der griechischen Tragiker, der Renaissance vor allem erfüllen den nach vollen Bechern lechzenden Nietzsche mit der Wonne eines verwirklichten Ideals. Als der wehmütig gestimmte Spätling aber, der das Labsal des Friedens und Vergessens sucht, der der süßen Melodie verklingender Farben lauscht, werden ihm andere Zeiten zur Offenbarung. So hat er das Christentum als eine lyrische Religion empfunden, die es verstanden habe, in einer müden, abgehetzten Zeit in die Seelen einen Klang der Tröstung und des Glückes zu leiten, als eine Religion

weiterhin, der es gelungen, über die versinkende Kultur der Antike den purpurnen, zu wehmütig-süßen Betrachtungen verlockenden Schein der Abendröte zu gießen. Das Abendläuten der antiken Kultur ist es ihm, eine romantische Religion mithin, die inmitten eines greisenhaften, übersättigten Geschlechtes bewies, daß noch nicht alle Quellen verpestet, daß dem Menschen inmitten der Verderbnis noch eine Heimat bereitet sein kann: im Tempel der Seele nämlich, der ganz verinnerlichten, die „Welt" fliehenden und in der Hinwendung zur Gottheit sich ein zartes Glück bereitenden Seele. „Wenn die meisten Menschen damals gleich mit der Verknechtung der Seele, mit der Sinnlichkeit von Greisen geboren wurden: welche Wohltat, jenen Wesen zu begegnen, die mehr Seele als Leiber waren, und welche die griechische Vorstellung von den Hadesschatten zu verwirklichen schienen: scheue dahinhuschende, zirpende, wohlwollende Gestalten, mit einer Anwartschaft auf das ‚bessere Leben' und dadurch so anspruchslos, so still verachtend, so stolz geduldig geworden! — Dies Christentum als Abendläuten des guten Altertums, mit zersprungener müder und doch wohltönender Glocke, ist selbst noch für den, welcher jetzt jene Jahrhunderte nur historisch durchwandert, ein Ohrenbalsam: was muß es für jene Menschen selber gewesen sein!" Noch in einem seiner letzten Werke hat Nietzsche das Urchristentum in fast buddhistische Farben getaucht: eine Friedensbewegung sieht er in ihm zarter, wie in einem traumhaften Reich lebender Menschen, die die große Welt mit ihrem Getöse fliehen, geduldig das Böse über sich ergehen lassen und in Demut sich die Gnade ihres milden Gottes zu erwerben suchen.

Die Gefühlsinnigkeit des Christentums bleibt Nietzsche immer erhalten, nur daß sie in neuer Weise zum Vorschein tritt. Er lebt im Banne christlicher Regungen nicht allein insofern, als er mit einer wahrhaft christlichen Heldengröße sein Leiden trägt und im Leiden die Bürgschaft seiner Weihe, seiner erhabenen Sendung erblickt, sondern auch hingesehen auf die Sehnsucht, der Welt als der Stätte verzehrender Kämpfe zu entfliehen, um in der Einsamkeit ein Glück zu erleben, das ihm wie aus einem milden, abendlich gefärbten Himmel zuweht und balsamisch die verwundete Seele tröstet. In all den Offenbarungen seiner im Schauen, in der Anbetung, in der Stille des Nachmittags, des Abends, der Nacht in tiefem Glück erschauernden Seele kommt irgendwie christliches Erbe zum Vorschein.

Aber hallt nicht auch aus der griechischen Kultur, mit der

Nietzsche so vertraut ist, etwas wie Abendläuten heraus, den vom Aufruhr des Tages gepeinigten Menschen beschwichtigend mit tröstender Verheißung? In der Tat, in Epikur sieht Nietzsche den geist der im milden Glanze der Nachmittagssonne daliegenden Schutz griechischen Kultur, und ihm hat er als einem geliebten Bruder gehuldigt in Weisen, die zu seinen schönsten künstlerischen Offenbarungen gehören.

Eine tiefe Übereinstimmung läßt sich zwischen Epikur und dem Christentum feststellen: beide Male löst sich die Seele aus dem Getriebe der von wilden Gewalten beherrschten Welt los, und beide Male wird der Friede im Reich der Seele gesucht. Aber während es im Herzen des Christen noch wogt und brandet und die Erlösung als Glück der Gottesnähe erschauernd empfunden wird wie Sonnenschein nach Sturmesnacht, sucht der Epikureer dahinzuleben im Gleichmaß einer seine Stirn mit Heiterkeit umspielenden Ruhe. Freilich, ganz bleibt auch hier der Kampf mit den beunruhigenden Leidenschaften nicht aus, aber es wird die Seele nicht von fern so tief aufgewühlt wie beim Christen.

Wie Nietzsche lebt Epikur in einer Zeit heftiger gesellschaftlicher und kultureller Erschütterungen: ein unheimlicher Verfall durchschauert Griechenland. Der alte Staat ist gelockert, verblaßt sind die nationalen und religiösen Ideale, die einst über den Menschen verklärend und anfeuernd leuchteten; die Bande der Zucht sind gesprengt. Auf allen Gebieten läßt die schöpferische Kraft nach: die große Zeit der Philosophie, der bildenden Kunst, der Dichtung ist dahin. Kriege rasen durch das Land, und Söldnerscharen erfüllen es mit Entsetzen. In unaufhörlichen Kämpfen verzehrt sich die Kraft der Bürger, auf der einst sich die Größe des Staates aufbaute.

Die Kreise, denen der Sinn für eine edle Lebensgestaltung noch nicht erstorben war, wenden sich mit Abscheu von dem Wirrwarr der aus den Fugen gegangenen Welt ab. Die Jugend vor allem sehnt sich aus ihm heraus und versenkt sich, Kraft schöpfend aus den Weisungen der griechischen Philosophie, in ihr Inneres, das Glück suchend einer Seele, die jenseits des aufgeregten Spieles der sozialen Kräfte sich ein Reich der Selbstherrlichkeit schafft. So wird die Philosophie immer mehr zur Lebensweisheit, und niemand hat größeren Anteil an dieser Bewegung als Epikur, der „Seelenbeschwichtiger des Altertums".

Die Pforte des Hains, in den sich Epikur mit seinen Schülern zurückzog, schmücken gleichsam die Worte: Entsagung und Seelen-

ruhe. Die Zeiten, wo der Einzelne als Glied des Staates, als Bürger den Ruhm auf sein Haupt zwingen konnte, liegen fern: so gehe er dem öffentlichen Leben, dem kein erhabener Sinn mehr abzugewinnen, aus dem Wege. Epikur ist wie der Christ geradezu von einem Abscheu vor dem Treiben der Welt erfüllt. Ihm ist es klar geworden, daß die Weisheit eine zarte Pflanze ist, die der schneidende Luftzug des öffentlichen Lebens zerstört. In der Abgeschiedenheit, an einem versteckten Plätzchen, wo eine milde Sonne sie behütet, vermag diese Pflanze allein zu gedeihen, nicht im rauhen Klima der von sinnlosen Gewalten durchtobten Welt. Er hat durchschaut das Trügerische des Machtstrebens, das die Seele in den Wirbel nie aufhörender Aufregungen hineinzieht, er verachtet das Schätzesammeln als eine Entweihung des Menschen, dessen Glück nichts Äußerliches ist, sondern allein, ist es echt, von innen heraustönt; es erfüllen ihn die blutigen Kämpfe, der Lärm des Bürgerzwistes mit Schrecken. Und ganz wie der Christ wertet Epikur den Staat: eine Schutzmauer ist er ihm, die den nach Seelenfrieden Strebenden bewahrt vor dem Anstrom der bösen Mächte, die den heiligen Boden, auf dem er geruhsam wandelt, verwüsten könnten.

So thront der Weise erhaben über dem irdischen Gewühle. Er verzichtet darauf, gestaltend in das aufgestörte, im wilden Wellengang dahinwogende Leben einzugreifen, er hat den Gedanken, daß es möglich sein könne, dem Aufruhr Schweigen zu gebieten, aufgegeben: der prophetische Machtwille hat in seiner Seele keine Stätte. Er ist froh, sich in seiner Abgeschiedenheit geborgen zu fühlen, und wenn der bunte Wirbel der Welt auch für ihn noch seine Bedeutung hat, so ist es die, daß er von den Zinnen des Tempels seinem Rasen zuschaut und in solchem Anblick die Freiheit genießt, die ihn belebt als Gefühl des Erlösten, den keine übermächtigen Gewalten in die Tiefe zu ziehen vermögen.

Während nun der Christ eingeht in das Reich der Harmonie, indem er sich seinem Gotte weiht, hinstrebend zu den Gefilden, die der Sternenatem seines Vaters überhaucht, sucht der Epikureer dem Leben, das er mit weisem Sinne abgrenzt von der Flut der Welt, den Reiz einer die Seele labenden und erhebenden Macht abzugewinnen. Noch steht er den hohen Offenbarungen der griechischen Kultur zu nahe, als daß er nicht gebannt wäre von dem Glanz, der von ihr ausgeht, und so wirkt denn auch die Kunst ihre Zauber in sein abgeschiedenes Leben als eine die Seele mit

dem Wohlgefühl der Harmonie beschwichtigende Macht. Ihre Klänge, Farben und Formen beglücken ihn als Botschaften aus einer höheren Welt, in die nichts von den Mißlauten des frechen Tages hineindringt; ihr Atem umschmeichelt ihn mit dem Hauche einer Sonne, unter der er aufblüht zu einer von Schönheit umflossenen Gestalt. Und zu der Kunst gesellt sich die Natur. Leise regt sich bei Epikur etwas vom Naturgefühl des modernen Menschen, der, gepeinigt von dem aufhetzenden, dröhnenden Getriebe der Städte, sich ins Freie flüchtet, um hier, von der Ruhe umfächelt, in das sanfte Glück der Harmonie unterzutauchen. Noch fehlt die Leidenschaft, mit der ein Rousseau etwa und seine Nachfahren hinaus in die Natur drängten, wo sie verzückt die Wunder einer Verjüngung, ja göttlichen Erleuchtung erlebten, aber doch wird die Natur schon stark empfunden als eine die Menschen besänftigende, beseligende Macht. Sie ist der gütige Genius, der schützend seine Flügel über den vom Aufruhr des Lebens gepeinigten Menschen ausbreitet. In den Hain, der zum Ruhen und Betrachten einlädt, wo die Kraft der Sonne gebrochen, ohne daß schauerliches Dunkel die Seele ängstigt, zieht sich so der Epikureer zurück, lauschend dem Geflüster der Blätter wie beschwichtigenden Stimmen, auf dem Mooslager ausgestreckt den Frieden träumerischen Sinnens auskostend.

In Epikur ist der Schöpferwille einer von drängenden Kräften erfüllten Kultur still geworden. Wie er dem öffentlichen Leben entsagt, indem er sich zu schwach, zu fein geartet fühlt, um die tobenden Gewalten zu bändigen, denen der Prophet sich siegesbewußt entgegenstemmt, so verzichtet er auch darauf, aus den Leidenschaften der Seele den Klang der Harmonie herauszulocken. Ein hohes, von Weihe umflossenes Leben ist ihm ein solches vor allem des Genusses, und dieser empfängt bei ihm die Süßigkeit der Vollendung, wenn die Seele eingeht in den Frieden, den kein Mißlaut mehr stört. Während der schöpferische Mensch, der die Kraft aufbringt, aus seinen Leidenschaften Freudenschaften zu formen, dem Schmerz die gebietende Gewalt eines starken Willens entgegenstellt, geht Epikur dem Leiden wie einem bösen Feind aus dem Wege: alles vermeidend, was die Seele in Unruhe versetzen könnte. Ein Leben, über dem der sanfte Ton der Harmonie ruht, das mit weisem Bedacht jede Regung, die das Meer der Seele in Wallung bringen könnte, abweist: das ist das Traumbild, das Epikur seinen Schülern mit dem Silberstift gleichsam vorzeichnet. Wo das Glück seinen in zarten Farben

schwelgenden Himmel über die Seele spannt, da herrscht das Maß in allem, was der Mensch unternimmt und erlebt; die Freude, die Liebe, die Sehnsucht, der Stolz, alles bleibt bewahrt vor dem Überschwellen in die Leidenschaft, deren Hitze die feine Blüte der Seele versengen, das lichte Gewölbe der Harmonie schwärzen würde. Es gebietet die Vernunft, die in weiser Berechnung alles abwehrt, was den Garten des Glückes schädigen könnte, ihm alles zuführt, was sein Gedeihen verbürgt. Dazu gehört vor allem, daß der Lebenskünstler die schauerlichen Gemälde eines finsteren Sinnes, wie sie etwa in den Mythen enthalten sind, sich fern hält, ebenso die Furcht vor dem Tode, die der Aberglaube eingibt, als würde sich, wenn das Ende gekommen, ein unheimlicher Abgrund öffnen. Den Epikureer schreckt der Tod, der ihm ein Gebot der Natur ist, nicht, ebenso wie ihn der Aberglaube der Menge, der die Natur mit bösen Gewalten bevölkert, unberührt läßt. Über all das Fragwürdige, Unheimliche der Natur geht er hinweg, ihm steht es eben fest, daß in der Natur eine unverbrüchliche Ordnung herrscht, die, richtet sich der Blick auf sie, der Seele den Frieden einbringt. All das Verwirrende, Rätselhafte des Daseins verschwindet im Lichte dieser Betrachtung, und aus dem Kosmos, der „höchst glücklichen Natur" strahlt dem weise gewordenen Menschen der milde Schein der Eintracht entgegen, in dem er sich heiter und geborgen ergehen kann wie in einem Reiche der Gnade. „Todes- und Götterfrucht heilt das Eindringen in die Geheimnisse der Natur und die Verbannung jeden Aberglaubens; deshalb läßt sich ohne Naturkunde keine ungemischte Freude denken."

So gleicht die Seligkeit des Epikureers zum Unterschied von der des leidenschaftlicheren Christen der Seligkeit eines milden Nachmittages: keine Wolke verfinstert den Himmel, kein Wunsch nach einem Anderssein bewegt das Herz, aus der reinen Bläue des Äthers flutet eine Heiterkeit herab, die nichts an sich hat von dem brausenden Glücke des Gequälten, wenn in dessen Martytium plötzlich ein himmlischer Strahl hineinfällt. Heiterkeit bekränzt wie duftiges Blütengewinde die Stirn des Weisen, und nur ganz leise mischt sich die Wehmut der Entsagung ein in sein stilles Glück.

Noch ist es nicht Abend, aber doch schleicht sanft die Müdigkeit in die Glieder: die Stunde, die zu heroischen Taten auffordert, der Morgen, ist dahin. Die Seele ist zum Schauen, zum Genießen aufgelegt, und wenn sie es verschmäht, sich aufregenden Ge-

nüssen hinzugeben, so folgt daraus, daß sie noch gesund ist. Eine hohe Stimmung liegt in der Tat über dem Ideal des Epikur. Große Errungenschaften der griechischen Kultur leben in ihm fort und verdichten sich zu einem feinen, wie aus göttlicher Bläue herabfallenden Klang. Der Freundschaft wird der Wert eines höchsten Gutes beigelegt und die Reinheit des Herzens gepriesen um der Seligkeit willen, die sie dem Weisen einbringt. Dieses Leben, in seiner Vollendung angeschaut, würde wie das der Götter einmünden in ein fast traumhaftes Dasein, dem alle Schwere der Leidenschaft, alle Unruhe des Ringens genommen, als ein Leben umschwebt vom Hauche der Schönheit, der Seligkeit, der Güte, als ein Glück, sich sonnend in seiner Fülle wie ein heiterer, von einem klaren Himmel überwölbter See: ein sanftes Nachmittagsglück, das noch nicht beschwert ist von der Wehmut des Abends.

Als ein solches hat es Nietzsche empfunden, und wenn man bedenkt, welch schwere Gewitter über seinen Himmel zogen, so kann man verstehen, mit welchem Wohlgefallen sein Blick auf Epikur ruhte. Nietzsche hat das Glück Epikurs ersehnt vor allem als der dionysische Pessimist, der sich dazu verurteilt sieht, sich mit den wilden Gewalten des Lebens zu messen, dem Leid seinen Trotz, der Unvernunft den Siegeswillen des Eroberers entgegenzustellen. Als der Leidende, vom schauerlichen Hauche eines schweren Schicksals angewehte Einsame hat er wie der Christ den Schrei der Liebe ausgestoßen und sich inbrünstig nach Erlösung gesehnt, ein Kranker, der nach warmer Sonne sich drängte, auf daß diese Balsam auf die verwundete Seele gieße. Versteht man so, daß er die tiefe Verwandtschaft des Glückes Epikurs mit der des Christen betonen konnte, erkennend, daß beide Leidende sind, „die Milde, Friedlichkeit, Güte nötig haben, im Denken und Handeln, womöglich in Gott, der ganz eigentlich ein Gott für Kranke, ein ‚Heiland' wäre?" Wie auch sonst, so liegen bei der Schilderung der Haltung Epikurs durch Nietzsche eigene Erlebnisse zugrunde, und so gewinnen seine Deutungen noch einen anderen Wert als allein den von Prunkstücken seiner Kunst der psychologischen Beleuchtung.

In welch feiner Weise stellt er den Epikureer dem Zyniker gegenüber, damit zugleich für den, der Nietzsche zu lesen vermag, das begrenzte Maß der Kräfte, die den Stoiker in ihm verraten, andeutend? Sowohl der Zyniker wie der Epikureer haben durchschaut, daß höhere Kultur hervorruft ein Anwachsen der Be-

dürfnisse, eine Vermehrung der Unlust. Beide lösen sich deshalb aus den Bereichen der Kultur heraus, um so die Quellen, denen der Schmerz, die ganze Unruhe des Strebens und Drängens entspringen, zu verstopfen. Sie fühlen sich dadurch erleichtert, sie atmen nun in einer durchsichtiger gewordenen Welt und genießen ihren neuen Zustand noch als Wohlgefühl eines Widerspiels. Aber der Epikureer entnimmt den Schatzkammern der Kultur, ein edler Dieb, eine Reihe kostbarer Stücke und hängt sie in seinem Musentempel auf, „während der Zyniker nur in der Negation bleibt". Oder, wie es einmal heißt, der Epikureer ist zum Unterschied vom Zyniker der Mensch einer „äußerst reizbaren untellektuellen Beschaffenheit", er braucht deshalb zarte Kost und verzichtet so von vornherein darauf, sich wie dieser zu üben, „Steine und Gewürm, Glassplitter und Skorpionen zu verschlucken", um dazu noch gar seine Gefühlslosigkeit einer eingeladenen Menge vor Augen zu führen. Wenn dieser „gleichsam draußen im Windeswehen nackt umhergeht" und sich abhärtet, daß auch der ärgste Frost seiner Haut nichts anzutun vermag: so hat sein zarter Bruder ganz andere Bedürfnisse: die Bedürfnisse eben Nietzsches selbst, der zwar auch versuchte, seine Seele zu verhärten, daß sie wie ein Fels standzuhalten vermöchte in der Sturmflut des Lebens, der aber es nie vermag, auf die Dauer den Panzer des Kriegers zu tragen. Auch er träumt sich wie Epikur seinen Garten, und er weiß, daß es für ihn, einen Menschen, der feinste Arbeit zu erledigen, für die zarte Finger und Sinne nötig, „der Verlust der Verluste" wäre, die feine Reizbarkeit einzubüßen und die „stoische Haut mit Igelstacheln dagegen geschenkt zu bekommen." Wohl lebt auch er wie der Stoiker in der Zeit eines aufgeregten Wellenganges, und er scheut sich nicht, sich in das unheimliche Spiel der entfesselten Gewalten hineinzumischen. Aber immer wieder fordert der Epikureer in ihm seine Rechte, und so sehnt er sich wie Epikur hin zu „windstillen, wohlgeschützten, halbdunklen Gängen", in denen er sich geborgen fühlt, „während über ihm im Winde die Wipfel der Bäume brausen und ihm verraten, wie heftig bewegt da draußen die Welt ist".

Wundervoll hat Nietzsche das epikureische Glück des Nachmittags, in das er sich hineinträumt, sehnsüchtig wie der Kranke, der das milde Licht der scheidenden, aber doch noch wärmenden Sonne anbetet, wundervoll hat er es geschildert. „Et in Arcadia ego. — Ich sah hinunter, über Hügelwellen, gegen einen milch-

grünen See hin, durch Tannen und altersernste Fichten hindurch: Felsbrocken aller Art um mich, der Boden bunt von Blumen und Gräsern. Eine Herde bewegte, streckte und dehnte sich vor mir; einzelne Kühe und Gruppen ferner, im schärfsten Abendlichte, neben dem Nadelgehölz; andere näher, dunkler; alles in Ruhe und Abendsättigung. Die Uhr zeigte gerade halb sechs. Der Stier der Herde war in den schäumenden Bach getreten und ging langsam widerstrebend und nachgebend seinem stürzenden Laufe nach: so hatte er wohl seine Art von grimmigem Behagen. Zwei dunkelbraune Geschöpfe, bergamasker Herkunft, waren die Hirten: das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Links Felsgehänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, rechts zwei ungeheure beeiste Zacken, hoch über mir, im Schleier des Sonnenduftes schwimmend — alles groß und still und hell. Die gesamte Schönheit wirkte zum Schaudern und zur stummen Anbetung des Augenblickes ihrer Offenbarung; unwillkürlich, wie als ob es nichts Natürlicheres gäbe, stellte man sich in diese reine, scharfe Lichtwelt (die gar nichts Sehnendes, Unzufriedenes, Erwartendes, Vor- und Zurückblickendes hatte) griechische Heroen hinein; man mußte wie Poussin und seine Schüler empfinden: heroisch zugleich und idyllisch. — Und so haben einzelne Menschen auch gelebt, so sich dauernd in der Welt und die Welt in sich gefühlt, und unter ihnen einer der größten Menschen, der Erfinder einer heroisch-idyllischen Art zu philosophieren: Epikur."

Hier empfängt Epikur etwas von der heroischen Färbung Nietzsches selbst, die aber in einem anderen Aphorismus wieder ganz zurücktritt. „Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikurs anders zu empfinden als irgend jemand vielleicht, und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Altertums zu genießen: — ich sehe sein Auge auf ein weites weißliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während großes und kleines Getier in ihrem Lichte spielt, sicher und ruhig wie dies Licht und jenes Auge selber. Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins still geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schaudernden Meereshaut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust."

Namentlich in der mittleren Zeit, als sich der Sturm der ersten Schaffensjahre gelegt, steht Nietzsche stark im Banne epikureischer Sonnenliebe. Es war ihn ihm stiller geworden: die Jugend-

hitze, so scheint es, all das Schwärmerische des ersten Wagens, das leidenschaftliche Kampfgelüst des Idealisten, ist anscheinend für immer überwunden, er ist gewillt zu entsagen und sein Leben ohne Leidenschaft und die Hast wild herausbrechender Kräfte zu gestalten mit besonnenem Sinne. Wie Epikur, hat er sich aus dem schäumenden Strome herausgewunden, nun bemüht, allem den Abschied zu geben, das ihm die Ruhe geraubt. Den Schopenhauerschen Pessimismus, der Tiefen aufreißt, vor denen das Auge zurückbebt, stellt er nun die Heiterkeit entgegen, die der helle Geist der Wissenschaft entbinde; die Religion, die dem Menschen so unheimliche Stunden bereiten kann, möchte er als einen Irrtum abgelehnt wissen, ja selbst die Kunst, namentlich die romantische Wagnersche Musik, wird ihrer metaphysischen Bedeutung entkleidet und muß es sich gefallen lassen, sofern sie nicht imstande ist, der Seele heitere Feste zu bereiten, als ein Überwundenes behandelt zu werden. Überhaupt alles, was geeignet ist, die Seele mit bangen Fragen, Rätseln und Geheimnissen zu beschweren, wird verdächtigt, wobei es freilich Nietzsche nie gelungen ist, die Stimmen der Tiefe zum Schweigen zu bringen. Aber der epikureische Einschlag ist in dieser Zeit stark, mag auch das stechende Licht des Geistes der Aufklärung zuweilen die sanften Strahlen des stillen Nachmittags verdrängen. Der Geist der Betrachtung, der Beschaulichkeit des Weisen, der vom sicheren Ufer aus dem Toben der Leidenschaften zublickt, bereitet Nietzsche ein Dasein jenseits der „Welt", das, soweit es in literarischen Äußerungen zum Vorschein tritt, stark an das Gartenglück Epikurs erinnert und noch mehr an dieses erinnern würde, würde nicht immer wieder jenes in Abgründen wurzelnde Ich seine Ansprüche geltend machen, namentlich jenes romantische Ich, das sich der erschütternden Macht der Religion und der Kunst nicht verschließen kann. Doch ist wie bei Epikur der schöpferische Drang des Wollenden eingedämmt, die Welt reizt nicht mehr so sehr, ihr das Gepräge einer selbstherrlichen Tat aufzudrücken, sie soll in fröhlicher Schau genossen werden als ein Gegebenes, hinter dem der Erkennende nicht mehr ein rätselhaftes, verborgenes Etwas wittert, das ihn erregen und in seinen Abgrund ziehen könnte. Nicht allein eine Philosophie des Vormittags, sondern auch eine solche des Nachmittags ist in den Büchern der Zwischenzeit aufgezeichnet: die Philosophie nämlich eines Geistes, dem das Denken nicht ein Ringkampf ist mit quälenden, zu unerforschlichen Tiefen hinführenden Fragen, sondern eine erhebende, be-

freiende, erheiternde Übung des Geistes, indem mit Epikur erkannt worden, „daß zur Beruhigung des Gemüts die Lösung der letzten und äußersten theoretischen Fragen gar nicht nötig sei". Einer Wissenschaft wird das Wort geredet, die mit der Kraft der Logik dem Dasein das Gepräge der Ordnung verleiht und so dem Auge das Labsal eines wohltönenden Rhythmus und heller Horizonte darbietet, die freudige Stimmungen wecken.

Etwas Epikureisches ist in der Haltung Nietzsches auch insofern, als er bewußt den Erbreichtum einer Kultur verwaltet, die Gefahr läuft, durch die mächtig anschwellende Zivilisation verschüttet zu werden. In Nietzsche lebt Vieles vom Besten der deutschen Vergangenheit, und so wenig es ihm auch gelungen ist, alle die in ihm waltenden Kulturkräfte zu einem schönen Ganzen zu verschmelzen: immer beherrscht ihn das Gefühl, auf einem Boden zu stehen, der, entrückt der Brandung einer auflösenden Zeit, eine geweihte Stätte bildet. Begeistert verkündet er die Erhabenheit der griechischen Kultur; das Christentum mit seiner Gemütstiefe, die Reformation mit ihrem Heldentum, die Renaissance mit ihrem prachtvollen Lebenswillen, der deutsche Idealismus, die Romantik, die deutsche Musik, die Aufklärung: alle diese Strömungen münden in ihn ein, wozu noch kommt, daß er mit feiner Kennerschaft als ein entzückter Liebhaber in seiner Abgeschiedenheit einzelnen großen Gestalten huldigt, die er als sein Eigenstes ehrfurchtsvoll hütet. Gewiß, in der Einsamkeit Nietzsches spielt sich das ganze unheimliche Ringen eines fluchbeladenen Menschen ab, und die Einsamkeit dieses großen Geistes erinnert gar zu oft mehr an eine Verbannung als an den Garten Epikurs mit seiner heiteren, seelenvollen Musik. Aber der Fluch weicht auch wieder, und in solchen Zeiten wird eben Nietzsche etwas von der Segnung zuteil, deren sonniger Hauch den Namen Epikur umspielt. Die tiefe Einsamkeit, zu der sich Nietzsche verurteilt sieht, war gewiß die notwendige Folge des unerhört Fremdartigen seiner Erlebnisse, aber immer, und zwar schon als Kind, hat er sich auch hingesehnt zur Ruhe eines beschaulichen, dem Lärm entrückten Lebens, zur Ruhe womöglich eines ländlichen Daseins, das Regen und Sonne ist einer Seele, die zu sich selbst kommen will im Schaffen und Genießen des Besten, das sie mit verehrender Hand den Schatzkammern der Kultur entnimmt. Das Gartenglück Epikurs ist umweht vom Zauber der Idylle: ein Leben aber im engen Kreis, verklärt durch das Glück der Freundschaft, eingetaucht in die zart leuchtenden Farben

der Schönheit, fern von dem Brausen der tiefen, die Seele aufwirbelnden Leidenschaften und geadelt durch eine Erbweisheit, der das Beste der Kultur einverleibt ist: ein solches Leben hat Nietzsche immer unwiderstehlich angelockt. Er hat einmal die Dichtung der Zukunft beschrieben und dabei ein Gemälde entworfen, das uns berührt, als blicken wir hinein in die Lichtwelt Epikurs. Eine solche Dichtung gebiete dem Dichter, die Leidenschaften von sich fernzuhalten: „der unverbesserliche Fehlgriff, das Zertrümmern des ganzen menschlichen Saitenspiels, Hohnlachen und Zähneknirschen und alles Tragische und Komische im alten gewohnten Sinne würde in der Nähe dieser Kunst" als etwas Unfeines, Derbes empfunden werden. Der Dichter habe vielmehr jenen Zustand zu schildern, in den sich die schöne große Seele harmonisch einzuverleiben vermag. „Kraft, Güte, Milde, Reinheit und ungewolltes eingeborenes Maß in den Personen und Handlungen: ein geebneter Boden, welcher dem Fuße Ruhe und Lust gibt: ein leuchtender Himmel auf Gesichtern und Vorgängen sich abspiegelnd, ... dies alles wäre das Umschließende, Allgemeine, Goldgrundhafte, auf dem jetzt erst die zarten Unterschiede der verkörperten Ideale das eigentliche Gemälde — das der immer wachsenden menschlichen Hoheit — machen würden."

Auch über Nietzsches Verhältnis zur Klassik, zu Goethe vor allem, streift etwas wie der Hauch der Sehnsucht nach einer epikureischen Lebensgestaltung, wie denn auch Goethe selbst sich nicht zu behaupten und gestalten vermocht hätte, hätte in ihm nicht etwas von der Besonnenheit des Epikureers, abwehrend das Verhängnis der Leidenschaften und die anlockenden, verwirrenden Stimmen der Welt, gewaltet. Bewundert doch Nietzsche in Goethe, dem er nie die Ehrfurcht versagt, das Denkmal eines Lebens, das von Schönheit, Milde, Harmonie umflossen, also gesegnet ist mit all dem, was auf ihm wirken mußte wie ein Ruf aus den Glücksgefilden Epikurs: wobei freilich nicht gesagt sein soll, daß er Goethes Leben nicht auch noch eine andere Bedeutung abgewonnen hätte.

Auch Nietzsches Liebe zum Freund, die ihm besonders in den Jahren des frühen Mannesalters ein seliges Glück bereitet, weist hin auf Epikur. Ein Hauch griechischen Wesens weht aus Nietzsches Leben heraus, insofern einmal, als zum Unterschied von fast allen übrigen großen Geistern der deutschen Kultur, die Liebe zur Frau so gut wie keine Rolle spielt. Dafür hebt Nietzsche den Freund zur Höhe der Anbetung, eines Ideals

hinauf, dem er die ganze Liebessehnsucht seiner nach Harmonie dürstenden Seele entgegenbringt. In der Liebe der Freunde erlebt er jenes Glück, das an heiteren Nachmittagen wie ein Geschenk vom Himmel fällt: ein Glück, herausgeboren aus der Fülle eines überfließenden Herzens, das, zum Unterschied von der „scheußlich-gierigen Geschlechtsliebe", nichts will und rein ist wie die blaue Himmelskuppel. „So ist es mit dem der Liebe der Freunde: ohne Mahnung, ohne Rütteln, in aller Stille fällt ‚diese schönste Frucht' nieder und beglückt." Ihm ist die Freundschaft, was sie Epikur war: eine Bürgschaft herbstlichen Glückes, ein Arbeits- und Liebesbund still vereinter Seelen, die fröhlichen Sinnes zum Weinberg ziehen, um die goldbraunen Trauben zu pflücken, auf daß dem Gaumen mit den süßesten Beeren die Lustbarkeit eines edlen Genusses verschafft wird. Kein reineres Glück wird Nietzsche zuteil, als wenn er an der Seite eines geliebten Freundes durch den früchteschweren Garten wandeln darf, umhaucht vom Duft der Reife, gesegnet vom heiter-milden Glanze der Sonne. Rohde namentlich war ihm ein solcher Freund, und wenn ihm andere Freunde nicht werden konnten, was ihm Rohde gemäß der gleichlaufenden Richtung seiner wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen wurde, so hat er sich auch mit ihnen im Austausch der Gedanken auf den sanften Wellen der Harmonie gewiegt, die seine vor dem Aufruhr der Welt zurückbebende Seele in die beglückende Stimmung des lichterfüllten Nachmittags versetzte. Und ist er einsam und von der Traurigkeit der Einsamkeit übermannt, da strebt er hin zum Freund wie zu einem reinen, von Blütenbüschen umsäumten Quell, sehnsuchtskrank wie der Liebende, der den Durst seiner Liebe nicht stillen kann. „Ja, ich würde auch die böse Dysenterie nicht scheuen, wenn ich durch sie mir ein abendliches Gespräch mit Dir erkaufen könnte. Wie wenig sind Briefe! Da habe ich mir gestern eine schöne Stelle vom alten Goethe gemerkt:

> ‚Wie köstlich ist des gegenwärt'gen Freundes
> Gewisse Rede, deren Himmelskraft
> Ein Einsamer entbehrt und still versinkt.
> Denn langsam reift, verschlossen in dem Busen,
> Gedank' ihm und Entschluß; die Gegenwart
> Des Liebenden entwickelte sie leicht.'"

Ein Höchstes gleich Plato und Epikur ist ihm die Freundschaft, eine Göttin, die ihre Jünger hilfreich wegführt aus dem

Gewühl des Marktes und hinleitet zu den Rosenlauben, die der seelenvolle Klang des Glückes durchtönt:

„Freundschaft, Göttin, höre gnädig das Lied,
Das wir jetzt singen der Freundschaft!
Wohin auch blickt das Auge der Freunde,
Übervoll vom Glücke der Freundschaft:
Hilfreich nahe uns
Morgenrot im Blick und
Ewiger Jugend treues Pfand in der heil'gen Rechten." —

„Heil dir, Freundschaft!
Meiner höchsten Hoffnung
Erste Morgenröte!
Ach, ohn' Ende
Schien oft Pfad und Nacht mir,
Alles Leben ziellos und verhaßt!
Zweimal will ich leben,
Nun ich schau in deiner Augen
Morgenglanz und Sieg,
Du liebste Göttin!"

Neben der Jugendfreundschaft mit Rohde ist es das Idyll in Tribschen, das aus dem Leben Nietzsches in heiterer Schöne herausglänzt wie ein Garten Epikurs, in dessen Stille, im Schatten hoher Bäume, die Freunde, von der Harmonie ihrer Seele beglückt, sich Arm in Arm ergehen. „Ein wahres, nicht zu preisendes Refugium" nennt er Tribschen, den Ort, wo Richard Wagner zurückgezogen lebte. Denn in Richard Wagner tritt ihm der Genius der Freundschaft leibhaftig entgegen: alles, was er von der Freundschaft erwartet und in seinen Träumen sich ersonnen: in Wagner ist es Wirklichkeit geworden. Er ist so bezaubert von ihm, daß er einen Päan anstimmen möchte, und im Gedankenaustausch der Freunde erlebt er eine Bereicherung, daß er wähnt, an der Insel der Seligen gelandet zu sein. Und da er nicht allein der Beschenkte war, sondern auch den Meister selbst bereicherte, so lebte er in einer von Sonnenduft durchhauchten Sphäre, wie sie sich Epikur nicht vollkommener hätte ausdenken können. Hier in Tribschen, wo er von Basel aus sich oft einfand, genoß er seinen Süden, jeden Süden, in den er sich in späteren Jahren, als sein Leben zum furchtbaren Ringkampf geworden, mit schmerzlicher Sehnsucht immer wieder

hineinträumte, den Süden als Sonnenglück einer von heiteren Harmonien umspielten Freundschaft. Und noch im „Ecce homo", zu einer Zeit also, wo er mit der ganzen Ehrfurchtslosigkeit der Härte, mit der er seine liebsten Gesichte bedacht, gegen Wagner ankämpft, gedenkt er des Idylls mit Worten, die zeigen, wie die alte zärtliche Liebe noch einmal als ein beseligender Nachklang seine Seele erfüllt. „Hier, wo ich von den Erholungen meines Lebens rede, habe ich ein Wort nötig, um meine Dankbarkeit für das auszudrücken, was mich in ihm bei weitem am tiefsten und herzlichsten erholt hat. Dies ist ohne allen Zweifel der intime Verkehr mit Richard Wagner gewesen. Ich lasse den Rest meiner menschlichen Beziehungen billig; ich möchte um keinen Preis die Tage von Tribschen aus meinem Leben weggeben, Tage des Vertrauens, der Heiterkeit, der sublimen Zufälle — der tiefen Augenblicke. . . Ich weiß nicht, was andere mit Wagner erlebt haben: über unseren Himmel ist nie eine Wolke hinweggegangen."

Ein reiner Himmel fürwahr ist Tribschen Nietzsche: ein Himmel, in den der fröhliche Gesang glücklicher Menschen hineinschallt, die sich gefunden und im Austausch ihrer Seelen sich liebend das Beste geben. Und als die Abschiedsstunde kommt, da ist es Nietzsche, als wanke der Boden unter den Füßen, als stürmen unheimliche Wellen heran, um das von Götterlüften durchwehte Eiland zu verschlingen. „Vorigen Sonnabend war trauriger und tiefbewegter Abschied von Tribschen. Tribschen hat nun aufgehört: wie unter lauter Trümmern gingen wir herum, die Rührung lag überall, in der Luft, in den Wolken, der Hund fraß nicht, die Dienerfamilie war, wenn man mit ihr redete, in beständigem Schluchzen. Wir packten die Manuskripte, Briefe und Bücher zusammen — ach, es war so trostlos! Diese drei Jahre, die ich in der Nähe von Tribschen verbrachte, in denen ich 23 Besuche dort gemacht habe — was bedeuten sie für mich! Fehlten sie mir, was wäre ich! Ich bin glücklich, in meinem Buche mir selbst jene Tribschener Welt petrifiziert zu haben." So ist zu verstehen, daß in der Zeit, wo er mit Richard Wagner zerfallen war, Tribschen vor seinen Augen immer wieder wie ein besonntes, von göttlichen Gestalten belebtes Gestade aufsteigt. „In die Nähe des Göttlichen" fühlt er sich versetzt, als er noch dem erhabenen Freund verbunden ist, und nun träumt er von diesem und erlebt im Traume wieder die beglückenden Stunden traulichen Zusammenseins.

Nie ist in Nietzsches Leben der Hauch epikureischen Geistes völlig gewichen, so sehr auch Kräfte am Werk sind, die wie Sturmessausen und Donnergetöse in diese milde, sonnige Welt hineinfahren. Seine Sehnsucht nach Gesundheit, seine nie verstummende Sehnsucht nach Freunden und Schülern, denen er sein Erbe in die Hand legen wollte, seine Sehnsucht nach Maß, nach dem Glück der Unschuld des Südens, die Laute tiefer Menschlichkeit, die immer wieder aus der Seele herausbrechen, die ein rasender Machtwille zum Dämon zu verwandeln vermag: alles dies weht uns an — wird es herausgelöst aus dem Schlinggewebe jenes Ganzen, das Nietzsches Werk ausmacht — wie ein Strahl aus dem Herzen Epikurs, des Lieblings Nietzsches, der sich ein Glück für feinste Sinne ausgedacht: das Glück eines heiteren Friedens, herausquellend aus dem Born edelster Kultur, geadelt durch alles, was das Leben zur Schönheit reifen läßt. Und zwar ist dieser Schönheit nicht eingesenkt die Melancholie des Gemarterten, der, betritt er das Reich der Harmonie, seine Schmerzen in das ihn wie eine erschütternde Offenbarung berauschende Glück einströmen läßt, sondern um eine Schönheit handelt es sich, wie sie griechische Lippen aushauchen.

Die Erinnerung an Griechenland wird nun noch geweckt durch den edlen Plan der Jahre des frühen Mannesalters: Nietzsche denkt, sich an seine Freunde wendend, an die Gründung einer Akademie, die eine kleine Insel sein soll, auf der er sich mit Gesinnungsgenossen zusammenfinden will, um, für immer losgelöst von der fluchwürdigen, aller feineren Lebensgestaltung sich entgegenstellenden Wirklichkeit der „Jetztzeit", ein Leben der Muße zu leben. Eine „klösterlich-künstlerische Genossenschaft" sollte diese Akademie sein, gegründet auf Freundschaft und geweiht durch das Kostbarste, was die Kultur, die eigene Arbeit zu bieten vermöchte.

In Epikur, in dem der Geist der Antike nach großen schöpferischen Taten im heiteren Genuß einer reichen Erbschaft schwelgt, ist schon etwas Herbstliches. Frühling und Sommer sind dahin, die Früchte hängen gelb am Baume und warten darauf, gepflückt und gekostet zu werden. Eine herbstliche Reife liegt nun über der griechischen Kultur, der Sommer hat sein Werk vollbracht, die Stunde des Erntens ist gekommen. Aber noch schleichen in die Herbstwelt nicht die beengenden und beängstigenden Nebel hinein, noch zögern die wilden Stürme, die Früchte abzuschütteln und die Kronen der Bäume in flatternde

Blätter aufzulösen. Wohl zieht leise der Ton der Schwermut durch die Lüfte: denn die Zeit des großen Schaffens ist vorbei, es rüstet sich die Kultur zu einem Feste, das ein Ende ankündigt. Aber in dieses Fest leuchtet ein blauer Himmel hinein und erfüllt die Seele mit solcher Dankbarkeit, daß der leise Ton der Melancholie verschlungen wird von der glücklich heiteren Stimmung, die aus den Augen derer, die zum Weinberg kommen, herausglänzt.

Nietzsche hat als der feine Epikureer, der in den Kreis der Genien und Dämonen, die sein Wesen ausmachen, eingemischt ist, das Glück des Herbstes als Oktoberglück der Reife mit vollen Zügen genossen. In seinen Jugendjahren, dann in den Jahren besonders des späteren Schaffens, wallt seine Seele über im Preise des Herbstes als der Glückszeit, die dem Gaumen mit zarten Früchten ein frohes Fest bereitet. Der Herbst, als das große Geschenk des Oktobers mit seiner milden Sonnenpracht, ist ihm die Zeit, wo der Aufruhr der Kräfte sich gelegt hat, die Zeit, die in den Früchten, die überall hervorquellen, gleichsam ihr Werk zum Genuß darbietet. Herbst, das ist die Erfüllung alles dessen, was einst, als noch im Drängen und Treiben der Leidenschaften das Chaos aufstürmte und Schmerzen brachte, wie ein fernes Gefilde voll Sonnenglück vor den Augen schwebte: die Zeit, wo die Fülle als beglückender Segen auf den Bäumen hängt und zur Dankbarkeit stimmt. In die Herbstesfülle weht ein Klang hinein aus der seligen Zeit: kein Wunsch nach einem Anderssein, nach einem Besseren und Höheren regt sich, die Natur liegt vollkommen da wie das Geschenk eines Gottes, der seine Jünger auf die fröhliche Au führt. Nichts von der rauschenden Unruhe des Frühlings, von der Schwüle des brütenden Sommers, der die Kräfte gären läßt, ist zu bemerken: der Vollendungsglanz der Reife, der Segen des Gottes, der am siebenten Tage von sich sagen kann, daß es gut war, was er vollbracht, ist weithin ausgebreitet. Und der Herbst ist Nietzsche noch ein Anderes: die Zeit, wo es erlaubt ist, sich dem Müßiggang zu überlassen, ohne daß das Gewissen sich regt. Das Werk ist getan, und kein reineres Glück gibt es, als sich zu ergehen im früchtereichen Garten, den die Liebe und Sorge langer Jahre behütet.

In Nietzsches Oktoberglück kommt zum Ausdruck die Seligkeit, die ihm beschieden ist als Erbe einer großen Kultur, aus deren Born er mit goldenem Gefäß den köstlichen Nektar schöpft, dann aber auch das Glück, das ihn überkommt im Gefolge seines eigenen Schaffens. Es ist das Glück, das ihn

anlächelt, wenn er der Werke, die er sich abgetrotzt, dankerfüllt gedenkt; aber auch noch ein Weiteres: das Seligkeitsgefühl dessen, der in den Hallen der Vollendungsruhe sich ergehen kann, ein Seligkeitsgefühl ohne die Schauer, die sich einstellen, wenn die Nähe des Bösen oder des Todes sich ankündigt. Eine kristallene Reinheit umhaucht alles, was das Auge erblickt, „Himmel und Erde strömen im Einklang ruhig nebeneinander hin, wunderbar aus Sommerwärme, Herbstfrische und blauer Unendlichkeit gemischt". Die Erde und der Mensch, der ihr angehört, werden in solchen Tagen, wo der Himmel aus einem göttlichen Abgrund milde herausstrahlt und alle Unreinheit aufsaugt, vollkommen, und Nietzsche genießt diese Vollkommenheit mit solcher Inbrunst, daß er sagen kann, er habe derartiges nie für möglich gehalten. Ins Religiöse führt diese Herbstseligkeit hinein, ein Sinnbild ist sie der Erlösung des Leidenden, dem es gelungen, sein Leiden abzuschütteln, und der nun, ein beflügelter Genius, selig in der blauen Luft eines milden Himmels schwebt, der das Reich ist eines Gottes, der seine Kinder nach bangen Zeiten in ein Arkadien leitet.

Nietzsche hat das Herbstglück, das tief verwandt ist mit dem Glücke des Nachmittags, in welches ihm die Gestalt Epikurs eingetaucht ist, nicht allein erlebt als das Weinbergsglück seiner reif gewordenen Seele. Es strömte ihm auch zu aus den Fruchtgefilden, in denen der alte Goethe als Patriarch waltete, dann aus Stifters „Nachsommer", einem Werk, das ihm gleich Eckermanns „Gesprächen" zu einer wahren Offenbarung ward.

Im alten Goethe, dessen Stimme in Eckermanns Werk zauberhaft laut wird, ist in der Hauptsache das Leben als ein Werdendes abgeschlossen. Ein gewaltiges Werk ist getan, große Siege sind vollbracht, ein unvergleichlicher Mensch und Dichter hat sich seine Stellung im Bereiche der deutschen Kultur erobert und verwaltet nun ein dem Chaos abgewonnenes Reich, in dem er, bewundert von den Augen der Welt, wie ein von Weisheit umflossener König gebietet. Dieses von Herbstduft erfüllte Leben bietet sich Nietzsche, in dem immer irgendwie das Gefühl, Erbe und Ausklang einer großen Kultur zu sein, lebendig ist, dar als eine Welt, in der eben auch er atmet, oder nach der er, wenn das Gefühl des Ungenügens sich einstellt, sich sehnt als einem Reiche, das Ernteglück und Erntesegen verklärt. Ohne sich in das Getriebe der Welt zu mischen mit dem lauten Ruf dessen, den die Leidenschaft antreibt, lebt Goethe zurückgezogen im Tempel seiner

Weisheit, der auf einsamer Höhe thront, und wenn er sich um die Fragen, die die Zeit bewegen, kümmert, so tut er es mit der Gelassenheit des Philosophen: schöpfend aus dem Born der reichsten Erfahrung, milde zurechtweisend, mit gütiger Hand die Strauchelnden führend. Die Zeit des dionysischen Brausens ist vorbei. Die Grenzen der menschlichen Kraft sind erkannt, die Traumbilder einer überschäumenden Jugend betören nicht mehr die Sinne: mit der kundigen Hand des Erziehers breitet der Meister die Schätze seiner Weisheit vor dem Geschlecht, dem er angehört, aus. Als dem gereiften, im Herbstglück milde strahlenden Meister liegt das Leben hinter ihm als ein endgültig Gestaltetes, auf dem nun sein Blick schauend weilt, es noch einmal meisternd in ordnender Betrachtung, es deutend, es ergänzend, wo das prüfende Auge es erfordert; es ausprägend in goldene Münzen, die er als Lehrer der Weisheit verschwenderisch ausstreut.

Und auch im Stil des Meisters kommt das Abgeklärte des Weisen, dessen Blick nun gütig auf der Welt ruht, zum Ausdruck, und dieser Stil gerade lockt Nietzsche, in seinem Streben, sich herauszulösen aus dem Wirbel der Erscheinungen, an wie eine heilkräftige Melodie: die Melodie eines seelischen Gleichgewichtes, des Glückes eines Menschen, der hoheitsvoll im Reiche der Dinge steht und ihre Schönheit genießt in heiter-seliger Betrachtung. Alles, was an das Irdische, Allzuirdische, den Geruch des unfertigen Einzelnen erinnert, ist hier verbannt, eine Typisierung und Idealisierung wird vorgenommen, die den Dingen die Schwere nimmt wie die klare Herbstluft, die alles leicht macht, so daß die Welt gleichsam in ihrer eigenen Sonnenatmosphäre ruht.

Nietzsche bringt Goethes Altersdichtung — er hat besonders die Löwennovelle im Auge — in Zusammenhang mit Stifters „Nachsommer", in welchem Werk er die gleiche Schönheit vorfindet. Denn auch hier breitet der Lebensherbst seine Zauber aus: Kunst, Wissenschaft, Freundschaft vereinigen sich und weihen das Leben zum Bunde heiterer Menschen, die im Genuß des Schönen und Würdigen sich die Erntewonnen einer abgeschlossenen Kultur verschaffen, und dabei spannt sich über diese Idylle ein wunderbarer Herbsthimmel, jubelnd in seiner tiefen, schweigenden Bläue, ausgießend eine arkadische Seligkeit. Die Stimmung von Goethes „Nachsommerglück" ist hier meisterhaft festgehalten, und über die Natur, in die die Menschen dieser Dichtung einbezogen sind, ist eine Stille ausgebreitet, in der die Harfentöne schweben seligen Genießens.

Keine Stimmung empfängt bei Nietzsche von verschiedenen Seiten her eine solche Kräftigung wie diese Stimmung des heiteren Herbstglückes. Nicht allein die Gestalt Epikurs, Goethes, die Dichtung Stifters, auch die Malerei und Musik schenken ihm ihre Kostbarkeiten, um die Oktoberseligkeit zu preisen. Kaum, daß für Nietzsche sonst die Malerei von tieferer Bedeutung geworden. Selbst in Italien wird er von der Farbenherrlichkeit einer Malerei, die auch ihm hätte zu einer edlen Botschaft werden können, nicht weiter berührt. Aber ein Maler hat es Nietzsche angetan: Claude Lorain, von dessen Gemälden er angeweht wird wie von dem Glück, das die Herbstsonne über die feiernde Natur breitet. In dieses Meisters Werken entfaltet das Licht seine zartesten Wunder, und dabei führen sie uns in Landschaften, in denen Natur und Kultur wetteifern, um glückliche, der Muse sich weihende Menschen mit dem Zauber der Schönheit zu umgeben. Epikurs Traum ist hier gesteigert: wie Gestalten aus einer höheren Welt, Genien gleich, bewegen sich die Menschen in diesen vom Frieden besonnten Landschaften, die bestrahlt sind von der Weihe edler Tempel; nichts erinnert an die Wirklichkeit mit ihrer Unruhe, ihrem Jammer: eine vollkommene Welt vielmehr ist hier aufgebaut, überwölbt von einem blauen, von Reinheit durchleuchteten Himmel, gesegnet von Menschen, die, dem irdischen Treiben entrückt, im Glücke des Augenblickes die Wonne der Erlösung genießen.

Nietzsches Herbstliebe nimmt zuweilen geradezu die Form der Verzückung an, und wie bezeichnend ist es da, daß ihm, wenn er der genossenen Seligkeit gedenkt, immer der Name Claude Lorain auf die Lippen kommt. Er nennt einen der auserlesenen Herbste, der in seine gemarterte Seele hineinglänzte, „einen Claude Lorain ins Unendliche gedacht", indem „jeder Tag von gleicher, unbändiger Vollkommenheit war". In Turin erlebt er einen Herbst, den er wiederum nicht schöner zu feiern vermag, als daß er des Malers, dessen Gemälde wie herrliche Visionen auf ihn eindringen, mit Entzücken gedenkt. „Hier kommt Tag für Tag mit gleicher unbändiger Vollkommenheit und Sonnenfülle herauf: der herrliche Baumwuchs in glühendem Gelb, Himmel und der große Fluß zart blau, die Luft von höchster Reinheit — ein Claude Lorain, wie ich ihn nie geträumt hatte zu sehen." Claude Lorain, dessen Gemälde von schwebender Leichtigkeit sind und hingehaucht wie von einer Seele, die im Äther wohnt, hat Nietzsche überwältigt mit der Urgewalt fast der Musik. „Daß

ich dies noch erleben durfte," ruft er aus, diese Entzückungen, denen er so anheimgegeben ist, daß er „in langes, heftiges Weinen" ausbricht. Die Seligkeit der Harmonie, genossen als Seligkeit des Schauens; das Glück der Erlösung als Glück der Schönheit, herabflutend aus der heiteren Bläue des Himmels und sichtbar werdend im Bilde von Menschen, die in diese Zauberwelt hineingestellt, bemächtigt sich seiner als Wirklichkeit, und umstrahlt von der Offenbarung dieser im Verklärungsglanz atmenden Wirklichkeit, fällt er anbetend nieder als der Erlöste, der nach langer Wüstenwanderung die Pforte des Vaterhauses in der Sonnenweihe aufleuchten sieht.

Und nun muß er auch seine Musik haben, die das Lichtwunder des goldenen Herbstes mit seiner Segensfülle besingt. Es ist keine schwermütige Musik, die dieser Herrlichkeit angemessen wäre, denn noch ist der Winter zu fern, als daß die Seele Anlaß hätte zu trauern. Aber diese Musik ist auch — so heiter sie sein kann — fern von dem Jauchzen des Übermutes, dem Nietzsche so zugetan ist: sie ist fröhlich, aber zugleich tief, ein sonniges Adagio ist sie, entströmend einer glücklichen Seele, die im Gebet der Gottheit ihren Dank darbringt: den Dank eines Herzens, das in Schönheit atmet und im Glanz der Schönheit, nachdem es so oft finster um sie war, sich vollendet weiß. Ein Adagio Gasts möchte er am liebsten „Nachsommermusik" nennen; im Nachsommer aber schwebt das Glück wie mit weißen Schwingen auf, ohne daß der Klang der Trauer seine Schönheit dunkel überfärbt. Diese Musik, in der Epikur, Goethe, Stifter und Claude Lorain in neuer Weise lebendig werden, offenbart sich als eine Melodie, die herausklingt aus der Tiefe eines blauen Herbsthimmels. Heiter und tief soll sie sein wie ein Nachmittag im Oktober, eine Musik für Menschen, denen der Aufruhr der Welt mit ihren Leidenschaften zum Gram geworden, und die sich so in die Idylle geflüchtet, sich labend am köstlichen Früchten, von Dankbarkeit erfüllt im Anblick all der guten Gaben und verklärt dahinschreitend an der Seite der Freunde, die mit ihr die arkadische Seligkeit teilen. Eine Musik des Südens ist sie, herausklingend aus der Heroenwelt, in die Epikurs Ideal hineinweist, aus einem Herzen herausgeboren, das die Kinderseligkeit der Unschuld im heiter strahlenden Herbste genießt.

„Musik des Südens.
Nun ward mir alles noch zuteil,

was je mein Adler mir erschaute
— ob manche Hoffnung schon vergraute —:
Es sticht dein Klang mich wie ein Pfeil,
der Ohren und der Sinne Heil,
das mir vom Himmel niedertaute.

O zög're nicht, nach südlichen Geländen,
glücksel'gen Inseln, griechischem Nymphenspiel
des Schiffs Begierde hinzuwenden —
kein Schiff fand je ein schöner Ziel!"

Hat Nietzsche diese Musik wirklich vernommen, oder blieb sie, wie so vieles bei ihm, Sehnsucht? Er hat sie herausgehört aus Gasts Kompositionen, die er mit der Liebe des Freundes und der Kraft der Sehnsucht verklärte, ja, er hat selbst versucht, den Wonnetraum seiner Seele den Saiten der Harfe zu entlocken. „Denke Dir, mein lieber Freund," heißt es in einem Briefe vom Jahre 1871, „in welch seltsamer Weise jene erwärmenden Tage meiner Ferienzusammenkunft in mir hinterdrein wieder zum Vorschein gekommen sind. Nämlich in Form einer größeren vierhändigen Komposition, in der alles widerklingt von einem schönen sonnenwarmen Herbste." Ein göttlicher Name aber ist es, der für Nietzsche ganz getaucht ist in diese Sonnenseligkeit des Südens: Mozart, den er über alles liebt als den Musiker, in dem das Glück lauter wie Glockenklang sich offenbart, ein Glück tief wie der blaue Himmel, rein und licht wie eine Landschaft des Südens.

In die Nachmittagsseligkeit des von Erntestimmung erfüllten blauen Oktobertages klingt, wie wir schon sagten, nur ganz leise die Wehmut hinein: ein hauchartiger Schatten ist sie, zu schwach, um den sanften Reigen zu stören. Aber ist der Nachmittag nicht der Vorbote des Abends, und ziehen am Abend nicht Träume durch die Seele, die sie mit Traurigkeit erfüllen können? Die Träume dessen, der im Banne der Abschiedsstunde steht, des Müdegewordenen, der auf den Tag zurückblickt wie auf einen Kampfplatz mit all seinen abstoßenden Szenen der Gier, des Machtdurstes? Und ist nicht auch der Herbst ein anderes noch als allein das fröhliche Erntefest? Ist nicht auch er, wenn die Scheunen gefüllt, der Weinbergsjubel verklungen ist, von der Wehmut des Abschiedes durchtränkt: als das große Sterben, das das Herz erschauern läßt, ja das zum Tode überreden kann?

Auch Nietzsche ist der Abend, was er allen Menschen ist, die das Schicksal hineinreißt in den Strom der Welt: ein Vorklang der Nacht mit ihrem Schweigen, das die erregte, in der Glut der Leidenschaft bebende Seele tröstend betaut. Er liebt ja die Stunde, wo das Licht stiller wird, wo die am Tage herrisch hervortretenden Dinge sich leise verkriechen, hinstrebend zu der Pforte, die die Seligkeit der Ruhe verheißt. Er spricht einmal von der Sonnenuntergangsruhe der bösen und düsteren Menschen, und ach, er selbst ist böse und düster, muß auf Befehl des Schicksals, das ihm bereitet ist, Untaten verüben, die ihn erschrecken und in den Wirbel tiefer Seelennot ziehen. Aber wenn der Abend kommt, da wird der Bann dieses Schicksals gebrochen, die schrillen Stimmen des Tages verstummen, die Majestät des Schweigens breitet sich über den gemarterten Menschen. „Hier ist das Meer, hier können wir der Stadt vergessen. Zwar lärmen eben jetzt noch ihre Glocken das Ave-Maria — es ist jener düstere und törichte, aber süße Lärm am Kreuzwege von Tag und Nacht —, aber nur noch einen Augenblick! Jetzt schweigt alles! Das Meer liegt bleich und glänzend da, es kann nicht reden. Der Himmel spielt sein ewiges, stummes Abendspiel mit roten, gelben, grünen Farben, er kann nicht reden. Die kleinen Klippen und Felsenbänder, welche ins Meer hineinlaufen, wie um den Ort zu finden, wo es am einsamsten ist, sie können alle nicht reden. Diese ungeheure Stummheit, die uns plötzlich überfällt, ist schön und grausenhaft, das Herz schwillt dabei."

Zwischen der Stille des Nachmittags und der der Nacht schwebt also das Schweigen des Abends, ein Glück ausbreitend so beseligend als jenes uns nun bekannte Nachmittags- und Nachtglück, doch in anders getönten Lauten sich aushauchend. Am Abend weicht die Heiterkeit die Stunde, über der noch die Sonne in goldenem Lichte schwimmt, aber noch ist auch nicht der Klang der Mitternachtsglocke vernehmbar, es sei denn, daß ein verwehter Ton das in die Ferne hineinlauschende Ohr berührt. Das Leben dringt noch wie ein sich verziehendes Gewitter murmelnd an das Ohr, aber das Urteil ist über es gefällt. Nicht ihm gehört die Stunde, sie kündet vielmehr die Nacht an, das Versinken, Sterben. „In Genua hörte ich zur Zeit der Abenddämmerung von einem Turme her ein langes Glockenspiel: das wollte nicht enden und klang wie unersättlich an sich selber, über das Geräusch der Gassen in den Abendhimmel und die Meerluft hinaus, so schauerlich, so kindisch zugleich, so wehmutsvoll." Was bedeutet aber dieses

Abendläuten für Nietzsche. Worte Platos drängten sich ihm auf, die besagen, daß „alles Menschliche insgesamt des großen Ernstes nicht wert ist". Im Abendläuten wird sich Nietzsche so recht bewußt, wie schwer das Leben ist, und daß es wonnevoll ist, im Traume all das Herbe zu vergessen, das in den Kelch, den das Schicksal dem Menschen kredenzt, zu vergessen. Die Abendstimmung läßt ihn mit tränenumflortem Blick zurückschauen auf die Kämpfe und Leiden, die der wilde Tag gesehen, und in das Spiel der Farben, die die untergehende Sonne über den Horizont haucht, mischt sich die Seele in der trunkenen Seligkeit des Vergessens und Genießens. Eine Botschaft ist ihm der Abend, daß nun der Wanderer der Heimat naht, daß er eingeht in die Stille wie die Sonne, deren farbenbewegtes Sterben Nietzsche so bewegen kann, daß ihm Tränen kommen. Müdigkeit und Seligkeit zugleich haucht ihm der Abend in die Seele, denn die Zeit, wo die Sonne mit unbändiger Herrscherkraft ihre Werke wirkt, ist ferne, während die Nacht wartet, den Kahn hinauszuleiten in das Meer der Erlösung.

„Der Tag klingt ab, es gilbt sich Glück und Licht,
Mittag ist ferne.
Wie lange noch? Dann kommen Mond und Sterne
und Wind und Reif: nun säum' ich länger nicht,
der Frucht gleich, die ein Hauch vom Baume bricht." —

„Tag meines Lebens!
'gen Abend geht's!
Schon glüht dein Auge
halbgebrochen,
schon quillt deines Taus
Tränengeträufel,
schon läuft still über weiße Meere
deiner Liebe Purpur,
deine letzte zögernde Seligkeit . . ." —

„Heiterkeit, güldene, komm!
Du des Todes
heimlichster, süßester Vorgenuß!
— Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein Glück mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit, —
müßig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt — wie verlernt er das!
Wunsch und Hoffen ertrank,
glatt liegt Seele und Meer.

Siebente Einsamkeit!
Nie empfand ich
näher mir süße Sicherheit,
wärmer der Sonne Blick.
— Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
Silbern, leicht, ein Fisch
schwimmt nun mein Nachen hinaus. . .“

Es läutet also der Abend jene Seligkeit ein, die machtvoll heraustönt aus dem mystischen Klang der Mitternachtsglocke. Der Ruf des Sonnenanbeters Nietzsche ist laut, ja dröhnend zuweilen, so daß ihn jeder vernimmt. Aber man überhöre doch nicht die Sehnsuchtsweisen voll tiefer Inbrunst, die der Abend in ihm erweckt. Das Glück der Beschaulichkeit, des Versinkens, der das Wesen schmelzenden und läuternden Hingabe singt sich in diesen Melodien des Abends ergreifend aus, in denen mitschwingt auch das Gefühl, daß Nietzsche am Abschluß steht einer Kulturentwicklung, daß also das wonnige, beschwingende Leuchten des Morgens vorbei ist. Stimmungen, wie sie, wenn auch anders gefärbt, im alten Indien, im Urchristentum, in der Verfallszeit der griechischen und römischen Kultur, im Bereiche der Romantik wach geworden, überfallen so auch Nietzsche, und das Absonderliche ist es eben, daß dieser Geist, der mit dem Abendrot wehmütig-selig vom Tage scheiden möchte, zugleich aufjubeln kann im Flammenschein des Lichtes, als stünde er am Anfang einer machtvoll in eine große Zukunft hineindrängenden Kultur: ein Herold, der Laute brausenden Glückes in die Weiten sendet. Wie sehr Nietzsche dem Banne des Gefühles, ein Ausklang zu sein, verfallen ist, das ergibt sich noch deutlicher, wenn wir uns bewußt werden, daß in seine wehmütige Abendseligkeit auch noch die Schwermut des Herbstes sich einmischt, eines anderen Herbstes als jener Zeit, wo der Erntesegen die Seele zum heiteren Genießen einlädt.

Herbstliche Stimmung erfüllt Nietzsche in allen Zeiten seines Lebens: in den Jahren frühen Mannesalters einmal, wo das Bild des Heiligen, so wie es vor Schopenhauers entzücktem Blicke stand, ihn bannt; in den mittleren Jahren, aus denen einzelne der hier angeführten Schilderuugen stammen, und ganz besonders in der Spätzeit seines Schaffens, wo immer wieder dunkle Gefühle sich an ihn heranschleichen wie die Nebel, in denen die Kühle an die Wohnungen der Menschen herankriecht. Auf welche herbstliche Wehmut deutet doch ein Aphorismus seines Werkes „Menschliches Allzumenschliches" hin, der also einer Zeit angehört, die Nietzsche als eine solche der antiromantischen Kur betrachtet wissen will. Wie herbstlich-wehmütig muß es in einer Seele aussehen, die mit solcher Meisterschaft die Melodie der Jahreszeit, die den Winter ankündigt und zum Ruhe- und Traumglück überredet, hervorzulocken vermag? „Ist ein Mensch nicht ziemlich genau beschrieben, wenn man hört, daß er gern zwischen gelben, hohen Kornfeldern geht, daß er die Waldes- und Blumenfarben des abglühenden und vergilbten Herbstes allen anderm vorzieht, weil sie auf Schöneres hindeuten als der Natur je gelingt, daß er unter großen fettblättrigen Nußbäumen sich ganz heimisch wie unter Blutsverwandten fühlt, daß im Gebirge seine größte Freude ist, jenen kleinen abgelegenen Seen zu begegnen, aus denen ihn die Einsamkeit selber mit ihren Augen anzusehen scheint, daß er jene graue Ruhe der Nebeldämmerung liebt, welche an Herbst- und Frühwinterabenden an die Fenster heranschleicht und jedes seelenlose Geräusch wie mit Samtvorhängen abschließt, daß er unbehauenes Gestein als übriggebliebene, der Sprache begierige Zeiten der Vorzeit empfindet und von Kind an verehrt, und zuletzt, daß ihm das Meer mit seiner beweglichen Schlangenhaut fremd ist und bleibt?" Und der Baum im Herbst, den grausame Hände schütteln, daß die Früchte zu Boden fallen, wird ihm zum Sinnbild einer Zeit, die nicht mehr duldet, daß die Seele sich g o l d e n e n Träumen hingibt: Träumen von einer Welt der Sonnenfülle, der Erdenseligkeit. Aus dem Sterben des Herbstes weht ihm das Gefühl zu, daß er ein Scheidender ist als der Sohn einer Zeit, die ihren Frühling und Sommer und selbst die güldene Zeit des Frühherbstes hinter sich hat, und in einem seiner letzten Werke hat er diese ihn immer wieder übermannende Stimmung wundervoll wiedergegeben: „Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der

Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verkriechen! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde geflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, — mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein!"

Herbstwehmut: das ist die Stimmung im Anblick des Todes, der Auflösung alles dessen, was einmal in seiner Blüte und Schöne stand, ein Zustand der Seele, der trostlos wäre, wäre nicht auch der Tod die Verheißung eines Zustandes, der nach der Mühsal des Lebens als Erlösung empfunden wird. In Nietzsches Herbstwehmut zittert die Klage, daß auch das Schönste und Erhabenste zu Moder zerfällt; daß die Blumen, die die Stirn sonnendurstiger Jünglinge schmücken, zu Staub verwehen; daß es eine Zeit gibt, wo die Hoffnung nicht mehr dem Auge lichtübergossene Bilder schenkt, an denen es sich wie an einem Vollkommenen weiden kann. Aber wie der Duft verwelkender Rosen noch das Sterben im Herbste verklärt, so schwebt auch in das müde Herz, das brechen will im Anblick des Welkens, ein tröstender Hauch hinein: der Trost, daß es ein in Schönheit getauchtes Scheiden gibt.

„Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Fliege fort! Fliege fort! —
Die Sonne schleicht zum Berg
und steigt und steigt
und ruht bei jedem Schritt.

Was ward die Welt so welk!
Auf müd gespannten Fäden spielt
der Wind sein Lied.
Die Hoffnung floh —
er klagt ihr nach.

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Fliege fort! Fliege fort!
O Frucht des Baums,
du zitterst, fällst?
Welch ein Geheimnis lehrte dich
die Nacht,
daß eis'ger Schauder deine Wange,
die Purpurwange deckt? —

Du schweigst, antwortest nicht?
Wer redet noch? —

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Fliege fort! Fliege fort! —
‚Ich bin nicht schön
— so spricht die Sternenblume —,
doch Menschen lieb' ich
und Menschen tröst' ich —
sie sollen noch Blumen sehen,
nach mir sich bücken,
ach! und mich brechen —
in ihrem Auge glänzet dann
Erinn'rung auf,
Erinnerung an Schöneres als ich: —
— ich seh's, ich seh's — und sterbe so.'
Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
Fliege fort! Fliege fort!"

So zittern die Herbstgefühle hinein in die Stimmung der Nacht, die Sehnsucht weckend nach einem Glück fernab von allem, was an den Tag erinnert; Abend und Herbst bereiten Nietzsche den Vorgenuß der Vollkommenheit, „des Todes heimlichsten, süßesten Vorgenuß". Mitten im Leben ist Nietzsche, wie er selbst einmal sagt, vom Tode umgeben; ein Duft der Überreife steigt gleichsam aus seinem Wesen, dem es versagt bleibt, auf einem jungfräulichen Boden zu blühen, und schon in den mittleren Jahren seines Lebens fühlt er sich „einem ältesten Manne" gleich, insofern als er sein Lebenswerk getan habe. Aber das Gefühl der Todesnähe bringt ihm nicht das Grauen ein, das ein alles verschlingender Abgrund einflößt, es erfüllt ihn vielmehr mit dem Glücke dessen, der seiner Heimat entgegengeht und schon die Glocken hört, die einst in seine Kinderseligkeit hineinläuteten. In einem schmelzenden Akkord, abendmüde und abendselig, herbstlich gelb und herbstlich süß, durchhaucht vom Glücke Venedigs, der Stadt, die in der Nacht mystisch zittert wie ein Traum aus eines liebenden Gottes Herzen, klingt seine verklärende Seele auf in einer Offenbarung, die ihr als die Traurigkeit des tiefsten Glückes eine Wonne einbringt, welche die Schmerzen des Abschieds beschwichtigt und sie erlöst eingehen läßt in die Gefilde des Friedens.

Am tiefsten hat Nietzsche das herbstlich-abendliche Wehglück empfunden, wenn er sich der Musik hingeben konnte, und er hat

Zeiten, wo ihm die Musik schlechthin eine Botschaft ist aus Gefilden, wo der Hauch des Todes über die Äcker und Gärten streift. Damals, als ihm Schopenhauer ein glückseliges Eiland wies jenseits der Welt der Erscheinungen, hat ihn das Hören edler Musik immer in eine „wehmütig-glückliche Stimmung" versetzt, derzufolge die irdischen Hüllen abfallen und der mystische Himmel einer höheren Welt sich über die Seele wölbt. Und wie stimmt es ganz zu diesem Erlebnis, wenn er die Musik als Spätling der Kultur betrachtet, als Schwanengesang nämlich, indem sie von allen Künsten auf dem Boden der Kultur als die letzte Pflanze ihre Blüte entfalte. In der Kunst der Niederländer, so behauptet er, hat das christliche Mittelalter seinen Ausklang gefunden: in Händels Musik das Heldentum der Reformation; in Mozart hat sich das achtzehnte Jahrhundert ausgesungen, in Beethoven und Rossini ebenfalls das achtzehnte Jahrhundert als die Zeit „der Schwärmerei, der zerbrochenen Ideale und des flüchtigen Glückes". Diese Betrachtung ist für uns insofern von hoher Wichtigkeit, als sie zeigt, wie Nietzsche, als der leidenschaftlich der Musik seiner Zeit sich hingebende Schwärmer, sich als Sohn fühlt einer Kultur, die in ihren Adern das Gift des Verfalles trägt. Gerade in der neueren Musik hat die Stimmung des Verfalles und Herbstes eine Sprache gewonnen wie noch nie in der Musik einer anderen Zeit, mag auch hier einmal das Wehmutsgefühl des Herbstes anklingen. Nietzsche hat die Musik als jene Kunst, in der das Gefühl am machtvollsten hervortritt, vor allem als romantische Kunst empfunden, und so ist sie ihm, sofern er im Banne romantischer Stimmungen lebt, die Wundermacht, die seine von süßen Träumen umhauchte Seele nochmals verklärt, sofern der antiromantische Geist ihn überfällt, der erstickende, vom Geruch der Verwesung erfüllte Atem des Spätherbstes, den er mit dem Fluch: „Fort, fort Musik!" abwehrt. Gerade aber die neuere Musik, an deren Schicksal er, um es nochmals zu sagen, leidet wie an einer offenen Wunde, hat er geliebt und gehaßt wie nichts sonst, weil sie die Stimme ist aus den Tiefen seiner Seele, und weil er so an ihr das rätselhafte, schicksalsbegründete Spiel seiner Triebe mehr erproben kann als in irgendeiner anderen Hinsicht: die glühende Liebe, mit der er ein Ideal, dem er sich ergeben, verherrlichen konnte, und den tödlichen Haß, mit dem er ein Verehrtes zu entweihen vermochte.

Richard Wagner war der Genius, der der modernen Seele machtvoll die Ausdruckskraft der Musik geliehen hat. So ist es

zu verstehen, daß Nietzsche in Zeiten, wo in ihm das Wagnersche der eigenen Seele lebendig ist, den Meister schwärmerisch umringt, in Zeiten aber, wo der Dämon des Widerspruchs sich regt, gegen ihn anrennt wie gegen einen Todfeind. Triumphierender hat sich kaum die Liebe eines edlen Jünglings zu einem großen Geiste ausgesungen als in Nietzsches Huldigungsschrift „Richard Wagner in Bayreuth"; schamloser aber auch ist nie ein begnadeter Mensch heruntergerissen worden als Richard Wagner in der Streitschrift, die Nietzsche dem einst so verehrten Meister wie eine Wolke vergifteter Pfeile zusandte. Und wenn etwas versöhnlich wirkt an diesem boshaftesten aller Kämpfe, die Nietzsche geführt, so ist es die Tatsache, daß er letzten Endes — ohne dies allerdings zu wissen — sich selbst verhöhnt und zerzaust. Denn so ziemlich alles, was er Wagner als Verbrechen anrechnet, ist lebendig auch in ihm, und wenn er den großen Musiker hämisch, spöttisch und schamlos als Künstler der „Dekadence" entlarvt: nun, ein solcher Mensch der „Dekadence" ist Nietzsche selbst, ja, wir stehen nicht an zu sagen, daß die Dekadence bei ihm in viel schauerlicheren Formen hervortritt als bei dem gelästerten Musiker.

Nietzsche bietet in seinem Kampf gegen Wagner ein Schauspiel dar, das seinesgleichen in der Geistesgeschichte sucht. Wir kennen nun Nietzsche, den herbstlich-wehmütigen, herbstlich-glückverlangenden Nietzsche, und wir stehen nicht an zu sagen, daß seine Künstlermeisterschaft nirgends feinere Kostbarkeiten gelungen sind als dort, wo er das trauerumflorte Glück des Herbstes und Abends in die Sprache gebannt hat. In der Streitschrift aber gegen Wagner wird alles das, was er selbst so zauberhaft in der Kunst aufleuchten läßt, wieder mit dem Bann belegt, so daß dieses Werk, verstehen wir es, es gleichsam zweimal, und zwar jedesmal mit verschiedenen Augen zu lesen, uns deutlich verrät, was die Musik Wagners für Nietzsche, den herbstlichen Nietzsche, bedeutet.

Auch in Wagners Seele war ganz wie in die Nietzsches der Frühling und Herbst zugleich eingesenkt. Gewaltige, ins Leben hineindringende und aus einem vollen Leben aufrauschende Kräfte treten hier zum Vorschein, aber auch die Sehnsuchtslaute des Herbstes, des Abends, die Stimmen der Nacht schweben hin zu heiligen Ufern. Nietzsche selbst ist tief empfänglich für das Siegfriedhafte einzelner Helden Wagners, aber mehr wird er berührt von der Musik der gelben Farben und des ersterbenden Lichtes.

Durch Richard Wagner empfängt die Herbstlichkeit der Seele einen verführerischen Ausdruck. Die Müdigkeit dessen, der eine lange Wanderung hinter sich hat, spricht sich hier aus, die übersättigte Stimmung dessen, der das Leben ausgekostet und weiß, daß kein Frühling mehr ihm entgegenblüht. Aber, wenn es auch manchmal scheint, daß der am Rande des Weges sitzende Wanderer unter der Last der Müdigkeit zusammensinken müßte: da klingt ein Laut des Trostes in seine von Wunden bedeckte Seele, sein mattes Auge leuchtet auf; als sei es, nachdem die es bisher peinigende Sonne den Horizont erreicht und hier in stummen Farbenspielen verglüht, plötzlich gestärkt worden, öffnet sich ihm eine Welt, von der aus ihm Erlösung winkt. Und nun ist er verwandelt, der Herbst, der Abend wird ihm zur Botschaft, daß die Zeit des leidenschaftlichen, von Schmerzen durchzitterten Ringens vorbei und die Stunde nahe ist, wo er an einem göttlichen Herzen ruhen kann, umhaucht von den Schauern der Unendlichkeit, vom Atem des Schweigens, das Erquickung träufelt auf seine zerschlagene Seele und sie verjüngt im mystischen Lichte der dunklen Nacht.

So hat Nietzsche die Musik Wagners empfunden, und niemand hat deren Wesen feiner umschrieben als er, wenn er sagt, daß keiner Wagner gleichkommt „in den Farben des späten Herbstes, dem unbeschreiblich rührenden Glück eines letzten, allerletzten, allerkürzesten Genießens"; daß Wagner „am glücklichsten von allen schöpft aus dem untersten Grunde des menschlichen Glückes und gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher, wo die herbsten und widrigsten Tropfen zu guter und böser Letzt mit den süßesten zusammengelaufen sind". Er nennt Wagner den größten Melancholiker der Musik, dem es gelungen, aus der Müdigkeit, der Trauer ein Glück hervorzulocken, das dem Gemarterten einen schauerlich-süßen Genuß verschafft, als stünde er an der Pforte der Seligkeit: hinter sich die Welt mit dem Gedröhn der aufeinanderstürmenden Kräfte. Wie sicher ist das Abendliche, das herbstlich Verklingende dieser Musik erkannt, wenn gesagt wird, daß sie die Wirklichkeit versinken läßt und die Atmosphäre des Traumes erweckt; daß sie die Seele schweben, schweifen, schwimmen läßt und zum Ahnen überredet, zum Glauben an ein geheimnisvoll Fernes voll tröstender Seligkeit, ein Fernes, das in die Unendlichkeit weist und doch nahe ist! Daß ihr ein Duft entsteigt, der wie der Duft verwelkender Blumen die Sinne betäubend umfängt, der Duft eines Unsagbaren, Unnennbaren, das Schaudern macht und doch anreizt, sich in seine Sphäre zu mischen! Daß diese Musik eine

Schönheit entbindet, die ein tiefes Leid in der Seele trägt, die Schönheit des Kranken, der noch der Welt anheimgegeben, aber auf seiner Stirne den Kuß des Todes verspürt hat, der einen Hauch schauerlicher Verklärung um ihn breitet!

Ist es aber nach unseren Darlegungen noch nötig, näher auszuführen, daß diese Stimmung des Verfalles die gleiche Stimmung ist, die in den Spätherbst, der Abend- und Nachtpoesie Nietzsches waltet? In der Tat, mag Nietzsche auch mit der ganzen Bosheit und Verbissenheit seiner Rachsucht Wagner anfallen: gerade in der Zeit seiner heftigsten Feindschaft gegen den einst so geliebten Meister ist das Wagnersche seines Wesens so lebendig als je; seine Briefe, einzelne Gedichte, sein Zarathustra sind voll von Abend- und Herbststimmung, wobei es freilich kaum faßbar ist, daß nur ganz selten das Bewußtsein auftaucht, nicht wie tief verwandt er mit Wagner ist — dies Bewußtsein hatte er immer —, sondern daß er ihn trotz alles heftigen Ringens nicht überwunden hat. Die Stelle im Ecce homo, wo er von dem überwältigenden Eindruck der schauerlich-süßen Unendlichkeit der Tristanmusik spricht, ist ein solcher heller Augenblick der Selbsterkenntnis.

Noch wäre des Musikers zu gedenken, der Wagner überlegen ist in der Meisterschaft, der Trauer den Odem der Seligkeit einzuhauchen: Chopins, dem Nietzsche so innig ergeben ist, über den er sich aber nur selten äußert. Das ist um so merkwürdiger, als, was wir noch zeigen werden, gerade in Chopin das zauberhafte Wirklichkeit geworden, was Nietzsche hätte erreichen können, wäre ihm die Gabe verliehen gewesen, seine Seele im Klang ausströmen zu lassen. Nur ein einziges Mal wird der verschwebende Goldklang der Abendseligkeit Chopins in Nietzsches Sprachkunst festgehalten. „Fast alle Zustände und Lebensweisen haben einen seligen Moment. Den wissen die guten Künstler herauszufinden. So hat einen solchen selbst das Leben am Strande, das so langweilige, schmutzige, ungesunde, in der Nähe des lärmendsten und habgierigsten Gesindels sich abspinnende. — Diesen seligen Moment hat Chopin, in der Barkarole, so zum Ertönen gebracht, daß selbst Götter dabei gelüsten könnte, lange Sommerabende in einem Kahne zu liegen."

Der Heilige.

Nicht immer ist Nietzsche der Herbst die Botschaft eines auserlesenen Glückes. Schon, daß er von der tiefen Traurigkeit des höchsten Glückes sprechen kann, von einem Wehglück, das

ihm der Herbst einbringt, zeigt an, daß diese Jahreszeit nicht lauter Sonne und dankbar stimmenden Erntesegen birgt. Wenn die Erntefülle in die Scheunen und Keller gebracht, die Felder leer und kahl dastehen und die Sonne sich hinter grauen Wolken verbirgt; der Winzerjubel verstummt ist und der Sturm das Laub der Bäume in die Weiten wirbelt: ist es dann nicht, als habe ein Fluch die Erde, die erst noch im Segen prangende, getroffen, als sei nun das Leben an seinem Ende angelangt? Und umgibt dann, wenn düstere Wolkenschleier alles einhüllen, der Regen in Strähnen auf die Felder und Gärten herabrinnt, eine unheimliche Stille die Dinge umfängt: umgibt dann nicht ein graues Elend auch den Menschen, daß er am liebsten sich niedersetzen und, vom Gram gebannt, den Tod erwarten möchte? Ein Flüchtling, den mit der verschwindenden Sonne die Hoffnung verlassen, ein Verstoßener, der nach langer Wanderung, zerschlagen an Haupt und Gliedern, an einem lichtlosen Abgrund angelangt ist?

Nietzsche hat den Herbst auch als die Zeit des tiefsten Grames einer Seele erlebt, die von der Schwere einer solchen Müdigkeit bedrückt ist, daß sie die Kraft zum Aufschwung selbst des Hoffens verliert. Und in die Nähe eines solchen, vom Trübsinn des grauen Regens durchhauchten Herbstes wird zuweilen auch der Abend gerückt, der Abend ohne die Verklärungsbläue eines segnenden Himmels, der Abend als der vom Grauen gespensterhaft durchschauerte Abschluß eines Tages ohne Sonnenblicke. Nicht immer ist es Nietzsche gelungen, die Schwermut mit der Süßigkeit der Schönheit zu gatten, und wenn sie ihn so umflattert, unheimlich wie ein giftige Dünste aushauchender Dämon, da zieht eben Spätherbstjammer in seine Seele. Es ist ihm dann, als ob er verschlagen worden sei in ein Reich des Nebels, verlassen von allen guten Geistern, ein Besiegter, dem kein Trost mehr die Last der Niederlage erleichtert.

Auch diese schauerliche Melancholie des Abends und späten Herbstes, die die Seele Nietzsches mit Gespenstern bevölkert, hat ihre geschichtliche Ursache. In Zeiten des Aufschwunges, in den Heldenzeitaltern etwa, wo den Menschen der Pulsschlag einer, einem vollen Leben entgegenreifenden Gemeinschaft befeuert, ist für die Melancholie auch beim großen, ringenden einzelnen wenig Raum. Er lebt im Ganzen, gibt seine Kraft in Kämpfen, Spielen, in der Arbeit des Tages aus, und wenn einmal Unheil hereinbricht, da trägt er es zusammen mit seinen Leidensgefährten und

überwindet es so rasch, zumal auch die kulturelle Entwicklung immer neue Aufgaben stellt. Er steht noch nicht allein mit seinen Problemen, es quillt vielmehr das Leben auch der Gemeinschaft in seiner Seele und erfüllt diese, wenn sie einmal schwach werden will, immer wieder mit neuen Kräften, so daß der Trauer ohne Trost kein Einlaß gewährt wird.

Vielleicht hat es nie einen Menschen gegeben, der so von wirbelnden Gewalten durchstürmt war wie Friedrich Nietzsche. Ein Mensch mit einer faustischen Seele, von dem leidenschaftlichen Willen beherrscht, das Leben in allen seinen Höhen und Tiefen auszumessen, dazu noch in ein Zeitalter hineingestellt, das wie kein anderes eine unübersehbare Fülle von Problemen aufwirft, sind ihm Aufgaben gestellt, die zu lösen seine Kraft zu schwach ist. Und ist ihm auch mancher herrliche Einzelsieg beschieden, und hat er sich selbst berauscht im brausenden Aufschwung des großen Einzelnen, der sich kühn in dieses Chaos hineinstürzt, lechzend danach, daß hier seine Seele in göttlicher Fülle und Selbstherrlichkeit aufleuchte: immer wieder zieht ihn die Last der Probleme nieder: das Gefühl der Schwäche stiehlt sich in seinen Körper, Bleigewichte lähmen die Flügelkraft und geben ihm das schmerzende Gefühl des Versagens ein. Seine Krankheit, die Unrast seines Wesens, die es nicht zuläßt, daß eine einmal eingeschlagene Richtung festgehalten wird, das Gegensätzliche seiner Kräfte, das verhindert, daß eine schöne, vom Hauch der Sonne gerötete Frucht auch ausreift; der titanische Herrscherwille, der immer zum Äußersten treibt: alles dies wirkt zusammen, daß er immer wieder in den Abgrund gerät und hier die ganze Gewalt des Schmerzes der Hilflosigkeit und Verlassenheit erlebt.

Dazu kommt noch, daß er als Sohn einer Zeit, die vor allem vom Erbe vergangener Kulturen zehrt, vom Gefühl der Übersättigung geplagt wird. Nichts ist ihm fein und ausgesucht genug, das seine Zunge dauernd befriedigen könnte, und so spricht er von einer „Langweile der feinsten und gebildetsten Köpfe, denen das Beste, was die Erde bietet, schal geworden ist: gewöhnt daran, ausgesuchte und immer ausgesuchtere Kost zu essen und vor der gröbern sich zu ekeln, sind sie in Gefahr Hungers zu sterben — denn des Allerbesten ist nur wenig da, und mitunter ist es unzugänglich oder steinhart geworden, so daß es gute Zähne nicht mehr beißen können". In diese Stimmung klingt nun mächtig hinein das Gefühl, daß eine geschichtliche Entwicklungsstufe erreicht ist, auf die die Nacht eines unheimlichen Verfalles folgt.

Ein böser Geist ist so Nietzsche beigegeben, „der Geist der Schwermut, der Abenddämmerungsteufel", und erbittert ringt er mit diesem „schwermütigen Teufel", um über ihn Herr zu werden. Und so hat er Zeiten, wo es scheint, als ob er verurteilt sei, ewig in einem schaurigen Bergwerk sich abmühen zu müssen, ohne daß eine Lichtung ihm verheißt, daß es über ihm noch eine Welt der Sonne und Freude gebe. „Was für ein schwermütiger Herbst. Bleigewichte überall, niemand, der mich etwas aufhellt, — nichts um mich als meine alten Probleme, die alten rabenschwarzen Probleme!" Er hat wie nur je ein Mensch erlebt „das böse Spiel der ziehenden Wolken, der feuchten Schwermut, der verhängten Himmel, der gestohlenen Sonnen, der heulenden Herbstwinde", „das böse Spiel des Heulens und Notschreiens", und in diese Stimmung ist gleichsam eingetaucht „das wolkige, feuchte, schwermütige Alteuropa", das Land, das der Greisenhaftigkeit verfallen und vermodert wie ein alter Baum, der seine Früchte getragen.

Es wäre seltsam, wenn nicht Nietzsche, der für alles, was ihn tief bewegt, eine Musik bereit hat, nicht auch den Klang vernommen hätte, der dieser Stimmung der Trübsal entspricht. Wird er wohl diese Musik g e s u c h t haben, er, der an der Melancholie des sturmdurchtobten nassen Herbstes und Abends wie an einer schweren Krankheit leidet, die abzuschütteln er sich leidenschaftlich abmüht? Nun, Richard Wagner ist ihm der Künder des unheilbaren Seelenelendes als der Künstler einer Zeit des Verfalles, der die Stunde wählt, „wo es sich schickt, schwarz zu blicken" und zu seufzen. „Mehr als irgendein Musiker hat er die Meisterschaft darin, die Töne aus dem Reich leidender, gedrückter, gemarterter Seelen zu finden und auch noch dem stummen Elend eine Sprache zu geben.... Er kennt jenes müde Sichschieben der Seele, die nicht mehr springen und fliegen, ja nicht mehr gehen kann; er hat den scheuen Blick des verhehlten Schmerzes, des Verstehens ohne Trost, des Abschiednehmens ohne Geständnis; ja, als Orpheus alles heimlichen Elendes ist er größer als irgendeiner."

In seiner Streitschrift übt Nietzsche einen wahrhaft grausigen Spott an Wagner aus, hingesehen darauf, daß in dessen Werk der Erlösungsgedanke eine so große Rolle spiele. Nun, Wagner, ein Mensch aufflammender Leidenschaften, ein tiefer Mensch, der freilich um einen Teil seiner Tiefe dadurch gebracht wurde, daß er in das gemeinste aller Zeitalter hineingestellt war, dessen Einflüssen auch er nicht entging; Wagner, dem das Leben wie

nur je einem großen Menschen schwer gemacht wurde, litt am Leben und sehnte sich mit der ganzen Inbrunst des Gottsuchers heraus aus dessen von Dämonen aufgepeitschten Wogen, um unter einem reinen, göttlichen Himmel der Wonnen der Erlösung teilhaftig zu werden. Nietzsche mag sich nun Wagner gegenüber mit Recht seiner dionysischen Leidenschaft rühmen, die den Kampf mit den wilden Mächten des Daseins aufnehme und ihm das göttliche Glück eines im Kampfe aufstrahlenden Titanen verschaffe. Aber abgesehen davon, daß auch bei Wagner der hochaufglühende Lebenswille des starken Einzelnen mitunter zum Vorschein kommt: tritt nicht auch bei Nietzsche, dem vom Herbstjammer gequälten Nietzsche, die Sehnsucht nach Erlösung immer wieder hervor: das aus bebendem, zitterndem Herzen strömende Verlangen, befreit zu werden von dem Fluch des ihn umherjagenden, in Öden und Abgründe hineinzwingenden Schicksals und auf einen Boden zu gelangen, der geheiligt ist? Erlösung, das bedeutet für Nietzsche ganz wie für Wagner Befreiung vom Elend des windgepeitschten Herbsttages: der nie rastenden Bewegung mit ihren Leiden, Erschütterungen, Strudeln und Wirbeln. Und da Nietzsche von einem Rhythmus geradezu rasender Bewegung fiebrig durchpulst ist, wird er eben von dem Drang, von diesem quälenden Geiste loszukommen, aufs tiefste erfaßt. Solange er dem Fluch der Bewegung ausgesetzt ist — und nie hat er diesen endgültig abzuschütteln vermocht —, dringt die Welt auf ihn ein als ein ungelöstes, unheimliches Problem, das ihm den Frieden raubt, seine Seele in Ängste und Nöte versetzt. Demgegenüber raunt ihm die Sehnsucht nach Erlösung ein Glück der Harmonie zu, entsprechend einem Zustand der Seele, wo das feindselige Verhältnis zwischen Ich und Wirklichkeit verbannt ist, wo der Mensch eingeht in die Tiefe des Weltgeistes, ein Verklärter, der alle Unrast und Unfertigkeit abgelegt und sich geborgen weiß im Herzen eines vollkommenen Wesens, das er mit dem heiligen Namen der Gottheit belegt.

Wo solche Vollendung der Seele erreicht wird, da ist der im Dienste des erschütternden Werdens stehende Verstand entthront, und wer weiß, wie gerade bei Nietzsche der Verstand gegen die eigene Seele gewütet hat, der begreift es, mit welcher Gewalt er empfunden haben muß jenes Heil der Harmonie, das als Sieg aufglänzt über die auflösenden, entgötternden Kräfte des Geistes. Nietzsche ist, nachdem er dem Bannkreis Wagners und Schopenhauers entwichen, gewillt, sich als verwegener, ehrfurchts-

loser Rationalist auszuleben, und wir haben gesehen, zu welchen entsetzenerregenden Ergebnissen sein Intellektualismus führt. Aber Nietzsche ist ein anderer noch als allein der grausame, von einem Mörder- und Verrätergeist beherrschte Rationalist. Machtvoll zugleich gebietet die Leidenschaft des verschleiernden, Wunder und Tempel bauenden Gefühles in ihm, und so kann man denn ermessen, welche unerhörten Kämpfe sich in dieser Seele abspielen. Wir kennen nun Nietzsche den Romantiker, den Menschen der zarten, weihevollen Stimmungen, Nietzsche den Dämmerungsmenschen, den Freund des verschwebenden, ersterbenden Lichtes mit seinen Wundern und Geheimnissen; den Träumer und Frommen, der eine Wiedergeburt erlebt in den heiligen Bezirken des Abends und der Nacht. So können wir es verstehen, wie er leidet unter dem dämonischen Treiben des Mephistopheles, den er in sich birgt, und in der Tat, wenn er frohlockend des zerstörenden Dämons gedenkt, der ihm beigegeben: zu gleicher Zeit oft umflort ihn das Bewußtsein, daß er dazu verurteilt ist, herzbewegenden Abschied nehmen zu müssen, wo andere ihr Glück finden in der Hingabe an ein Hohes; zerstören und töten zu müssen, wo andere ihre Segnung finden huldigend einem mit Weihe bedeckten Gut. Denn nie ist bei Nietzsche der Drang, sich einem Ideal anbetend hinzugeben und in sein Geheimnis ehrfurchtsvoll einzutauchen, verstummt. Selbst in den förmlich von der Gier nach entweihender Erkenntnis beherrschten Zeiten bricht immer wieder der Wille, sich vor dem Unerforschlichen ehrfürchtig zu beugen, durch, und gerade in der letzten Zeit seines Wirkens, wo der Teufelsgeist des Mephistopheles in gräßlichen Lästerungen hervortritt, ist er zugleich tief erfüllt von der Sehnsucht nach Heiligung, nach dem Frieden unter dem feierlichen Gewölbe des Mysteriums, das ihn staunen und anbeten läßt.

Wo der Verstand gebietet, der eherne, bewaffnet aus der Seele hervortretende Verstand, der sich in den Dienst der Bewegung stellt, da sind wir hineingestellt in eine von Lärm und Kampfestrubel erfüllte Welt. Und führwahr: Nietzsche, so sehr er auch Freude hat an feinen, von Meisterhand gefertigten Waffen, und so sehr er es auch vermag, die Ergebnisse seiner Zerstörungsarbeit mit dem ganzen Zauber einer durchgeistigten, allen Regungen der Seele folgenden Sprache Ausdruck zu verleihen: er ist zugleich einer der lautesten Schriftsteller die es gibt. Sehen wir ab von den in die Weiten hineinschallenden Heroldsrufen des Propheten, der in dem Wahn lebt, daß er das Glück in seiner

Hand berge: über seinem prophetischen Bewußtsein liegt eine hohe Weihe, die Jubelgesänge sind zuweilen Offenbarungen aus den Tiefen einer großen Seele. Aber die Kämpfe um seine Ideale, die Angriffe, mit denen er die „Götzen" der Zeit bedenkt, wirken sich mitunter in Formen aus, die denen eines von niedrigen Trieben beherrschten Parteimenschen um nichts nachstehen. Nietzsche schreit förmlich, daß man wähnt, in eine aufgeregte Volksversammlung versetzt zu sein, wo der feineren Sitte der Eintritt verwehrt ist; er lästert, beschmutzt, verhöhnt den Gegenstand seiner Feindseligkeit in einer Weise, daß man Mühe hat zu begreifen, wie solche Pöbelhaftigkeit in diesem feinen Künstlergeist sich einnisten konnte. Die ganze revolutionäre Literatur der neueren Zeit birgt kaum solche verletzende Schmähungen wie die Schriften Nietzsches etwa gegen Wagner und das Christentum, und man kann es so verstehen, daß jene, die sich zu den von Nietzsche so maßlos bekämpften Mächten hingezogen fühlen, diesen Geist von sich stoßen wie einen greulichen Dämon. Aber abgesehen davon, daß diese in der Kampfesleidenschaft hinausgeschrieenen Lästerungen sich gegen Nietzsche — der vom Geiste Wagners und des Christentums weit mehr, als er es ahnte, erfüllt ist — selbst wenden, indem es sein Schicksal ist, mehr als eine Seele zu beherbergen: man tut ihm schweres Unrecht, wenn man nicht auch die andere, mehr verborgene Seite seines Wesens ins Auge faßt: wir meinen jenen Nietzsche, der das laute Wort verpönt und des Menschen höchste Erhöhung darin erblickt, daß er sich schweigend neigt vor dem Wunderbaren, Geheimnisvollen, das in dieses Leben hineinragt.

Nietzsche hat nicht allein in erhabenen Stunden die Weihe der Erlösung erlebt als Hingabe an ein Anbetung erzwingendes, erhabenes Sein, er hat auch den Kampf gegen die gottfeindlichen Kräfte der Seele, die auch ihn immer wieder in die Bahn des Frevelsinnes führen, mit unübertrefflicher Schärfe geführt. Der starke christlich-religiöse Einschlag seines Wesens macht sich hier deutlich bemerkbar, und wie einst die Pietisten, die Stillen im Lande, gegen den Rationalismus mit seiner Neigung, auch das Heiligste zu prüfen und zu betasten, zu Felde zogen, so hat sich auch Nietzsche aus der Wallung eines tiefen Gefühles heraus der Erkenntnisgier, der er selbst so stark ausgesetzt ist, leidenschaftlich entgegengestellt. Schon in den ersten Zeiten seines Schaffens betont er, daß es Dinge gibt, von denen sich die Erkenntnis fernzuhalten hat: Erlebnisse, deren Erhabenheit und

Heiligkeit gerade darin besteht, daß sie sich wie ein Wunder auf die Seele senken, das zerstört wird, wenn das scharfe Licht des Verstandes auf sie fällt. Wie oft feiert Nietzsche die Wissenschaft, den hellen, klaren Geist der Wissenschaft, der ihn, der so viel Dumpfes, Schwüles in sich birgt, beschwingt wie ein frischer Wind an heißen Sommertagen! Welch hohe Leistungen namentlich der psychologischen Betrachtung sind seiner wissenschaftlichen Neugierde zu verdanken, zumal er es meisterhaft versteht, seine künstlerischen Kräfte der wissenschaftlichen Darstellung dienstbar zu machen! Welchen Zauber vermag sein Wort zu entbinden, ja, wie berauscht er sich am Wort, das ihm zu Gebote steht wie wenigen Meistern der deutschen Sprache! Aber trotzalledem: es gibt ein Höheres als das Wissen, und sei dies auch in den Prunk des feinsten Wortzaubers eingehüllt; es gibt Erlebnisse, die es verbieten, daß die prüfende Hand sie berührt; Erlebnisse, die in ihrer eigenen Sphäre schweben müssen, sollen sie mit der Urgewalt einer hohen Offenbarung den Menschen hinausrücken aus seiner Gebrechlichkeit und ihn erfüllen mit Kräften, die sein Wesen adeln; Erlebnisse, die so zart sind, daß sie unter dem Anhauch der Erkenntnis verwehen. Nietzsche denkt vor allem an die Religion, dann an die Erlebnisse, denen die hohen Leistungen der Kultur überhaupt entspringen. Um einen heiligen Bezirk handelt es sich, der eingetaucht ist in den geheimnisvollen Hauch der Dämmerung und verschont bleiben muß vom grellen Licht des Tages, soll die traumhafte Stimmung, in die das Heilige, das es birgt, eingebettet ist, nicht verscheucht werden. Hier in diesem Bereich, wo das Erhabene seine Stätte hat, ist die Forschergier ein Frevel, denn sie reißt ihm den Schleier ab und entweiht es so. Hier gebietet die Ehrfurcht Schweigen, staunendes Sichhingeben, und wo die Ehrfurcht fehlt, da ist es um Menschengröße geschehen.

Wie, Nietzsche, der Frevler und Mörder Gottes, der Antichrist und Genosse des Teufels ein Lobredner der Ehrfurcht? In der Tat, er hat erkannt, daß ein großes Leben undenkbar ist, wenn nicht die innersten Kräfte der Seele behütet werden als ein erhabenes Kleinod, das in Nichts zerfällt, wenn es grübelnder Sinn berührt; daß der Mensch sein Menschentum aufgibt, wenn er sein Inneres bloßlegt und mit den stechenden Augen des Verstandes durchdringt; daß Begeisterung, Glaube, Hoffnung, Liebe zerstört werden, wenn der Schlag des Herzens beobachtet wird, als handle sich um ein Experiment; daß das Eigenste und Tiefste des Menschen verloren geht, wenn nicht der Schleier der Scham

über sein Inneres gebreitet ist, der die Zudringlichkeit der zerlegenden Hand abwehrt.

Keiner der großen Geister deutscher Kultur hat mit solcher Ehrfurchtslosigkeit gegen sich selbst angekämpft wie Nietzsche, den ein dämonischer Trieb aufstachelt, auch das Geheimste und Weihevollste der Seele ans Licht zu zerren. So hat er zufolge dieses unheimlichen Zerstörungstriebes unsägliche Pein erduldet, aber er hat auch, sehnsüchtig danach verlangend, zu einem vollen, wurzelhaften, von ungebrochenen Kräften durchströmten Wesen auszureifen, sich aufgelehnt gegen den kalten Nord, der ihm die Blüten vom Haupte reißt, und in unvergleichlichen Worten das Heilige der Menschenbrust als ein Nichtzuberührendes, Nichtzubetretendes gefeiert. Wo ein Hohes über oder in uns waltet, so belehrt er uns, da ist es ein Frevel, zu fragen, wie es geworden ist: also es mit der Sonde der Wissenschaft zu zerlegen, zu prüfen. Das macht eben gerade das Vollkommene aus, daß man nicht frägt nach den Ursachen seiner Entstehung, sondern daß man es hinnimmt wie die Sterne, vor denen man sich anbetend neigt. Das Große, die Ideale in den Strom des Werdens einzubeziehen, das bedeutet so viel, wie es zu entthronen, seine Göttlichkeit in Frage zu stellen, es einem Unfertigen einzuverleiben. Will man verehren, so muß dem Verlangen des frechen Verstandes, in den purpurnen Glanz einzudringen, ein Halt geboten werden; denn wo der Verstand regiert, da wird das Gefühl, das den Menschen zu einem höheren Wesen verzaubernde Gefühl, ertötet, die Stimmung, die in die Höhe des Ideales trägt, erstickt. Der Verstand entwurzelt die edlen Triebe, untergräbt den Boden, auf dem die Standbilder der Ehrfurcht stehen, zerreißt die Einheit des Menschen, die wohltönende Harmonie, in der sich seine Edelkeit ausströmt.

Wo aber dem Verstand der Eintritt verwehrt ist, da verstummt auch das laute Wort. Es gibt noch eine andere Sprache als die der Zunge, eine Sprache des Herzens, der Ehrfurcht nämlich, die, auch wenn ihr Laut dem äußeren Ohr nicht vernehmbar, Geheimnisse und Wunder enthüllt so erhaben als die des Himmels: die Sprache des Schweigens, des stummen Anbetens, des verzückten Stammelns. Wo uns eine überwältigende Offenbarung überstrahlt, da wird es still um uns, und aus dieser Stille dringen geheimnisvolle Stimmen heraus, Stimmen der höchsten Höhe, Stimmen aus einem Reich jenseits von Zeit und Raum, die dem inneren Ohr allein erklingen: Stimmen zarter wie Elfengeflüster im Mondschein, aber gewaltiger in ihrer Wirkung als Donnergetöse.

„Still!
Von großen Dingen — ich sehe Großes! —
soll man schweigen
oder groß reden:
rede groß, meine entzückte Weisheit!

Ich sehe hinauf —
dort rollen Lichtmeere:
— o Nacht, o Schweigen, o totenstiller Lärm!
Ich sehe ein Zeichen —,
aus fernsten Fernen
sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich....

Höchstes Gestirn des Seins!
Ewiger Bildwerke Tafel!
Du kommst zu mir! —
Was keiner erschaut hat,
deine stumme Schönheit, —
wie? sie flieht vor meinen Blicken nicht? —

Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
— Das kein Wunsch erreicht,
— das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, o Ewigkeit! —"

Nietzsche ist immer, auch in den Zeiten, wo er mit der ganzen Zudringlichkeit und Schamlosigkeit des erkenntnissüchtigen Psychologen in der Nähe des Heiligen sich lärmend und frevelnd umhertreibt, empfänglich für die Gewalt des Schweigens, in das die großen Dinge eingebettet, und es nimmt sich wie eine herbe Kritik seines eigenen Wesens aus, wenn er fordert, daß endlich dem ewigen Gerede über die Kunst (er meint die Kunst Richard Wagners) ein Ende bereitet werde. Schweigen tue not, „fünfjähriges pythagoreisches Schweigen", Ehrfurcht vor dem unbegreiflich Hohen, das in dieser Kunst lebendig geworden, Ehrfurcht, die die Zunge versiegelt und Herz und Auge öffnet: „Schweigen und Reinsein." „Von ganz hohen Dingen" — gemeint ist die Harmonie der Seele — „redet man am besten nie. Einige Wenige kennen ihre Kräfte und Anzeichen, aus den Mysterien-

pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort."

Von solchen Erlebnissen aus ist zu verstehen Nietzsches leidenschaftlicher Kampf gegen den wissenschaftlichen Betrieb seiner Zeit, der uns noch eingehend beschäftigen wird. Er, den es selbst lockt, allem, was Verehrung genießt, ins Gesicht zu leuchten, daß die verborgenen Flecken sichtbar werden, er wird immer wieder der Forscherneugierde des Gelehrten, des Gelehrten auch in ihm, gram, weil er erkennt, daß sie zur Tempelschändung führt. Ein Wissen verbreiten, wo gehorcht, geglaubt, verehrt werden soll, heißt so viel, wie Schätze in den Kot zerren, dem Menschen sein Bestes rauben. Der Alleswissende ist der Allesverstehende, und als solcher ein Mensch der entwurzelten Triebe, dem die Kraft fehlt, sich aufzuschwingen zu den Gefilden des Äthers, wo die göttlichen Früchte reifen. Nicht nur der einzelne Mensch, streut er guten Samen aus, ist gehüllt in ein kräfteschenkendes Geheimnis, auch Kulturen, die diesen Namen verdienen, sind herausgeboren aus Tiefen, über die ein Schleier gebreitet ist. Nehmt diese Verhüllung weg, durchleuchtet die heiligen Kammern, wo die großen Werke geprägt werden, und der Genius der Kultur wird schlaff und legt sich hin zum Sterben. So ist das Wissen, sofern es hingerichtet ist auf die Quellen, aus denen edles Leben quillt, ein Frevel, und Nietzsche, der selbst Frevel auf Frevel gehäuft und sich schaudernd als Mysterienfrevler empfindet, hat schon in einer seiner Jugendschriften warnend auf den tiefsinnigen Mythus der Griechen hingewiesen, der besagt, daß das Wissen „ein naturwidriger Greuel ist, daß der, welcher durch das Wissen die Natur in den Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe. Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen; Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur: solche schreckliche Sätze ruft uns der Mythos zu".

So ist der leidenschaftliche Verfechter der Wahrheit, der boshafte Entschleierer des Geheimnisvollen, ein Fanatiker zugleich in der Bekämpfung des Strebens nach Erkenntnis. Lauft der Erkenntnis nach, so ruft er uns zu, forscht und forscht, bis alles sonnenklar vor euch liegt, und ihr bereitet euch den Untergang. Was sich erklären läßt, rührt uns nicht, eine Wahrheit, die nackt einhergeht, stößt uns ab. Unsere Liebe gehört dem, was sich eben nicht enträtseln läßt; unsere Tugend ist die Scham, die es verbietet, unser Eigenstes und Höchstes entkleidet zu zeigen: „Wir verlachen alles, was sich erklären läßt." Der Glaube,

daß die Wahrheit noch einen Wert hat, wenn sie hell wie die Sonne hervortritt, ist ein Aberglaube. „Man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus alles, was mit guten Gründen versteckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur ‚Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglingswahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu t i e f."

So ist auch Nietzsche, dem jauchzend in das Weltchaos einbrechenden Jünger des Dionysos, die Weisheit aufgegangen, daß der Mensch sein tiefstes Selbst findet, wenn er sich versenkt in die Abgründe des Geheimnisses, also dem faustischen Erkenntnisstreben des ewig Unbefriedigten entsagt und sich schweigend, betenden Herzens einem in Purpurröten schwebenden Ideal weiht. Wir wissen, wie sehr er die Stunde liebt, wo das Licht sanfter wird und Seligkeit in die Seele einzieht, jenes Glück, das sich aufbaut auf heiterer Harmonie oder durchhaucht ist von der dunklen Farbe der Schwermut. Das Nachmittags-, das Oktober- und Abendglück, das Glück der Nacht, das der zaubervolle Name Venedig ausstrahlt, es ist ein Glück frei vom Rausch überschäumender, im Kampfe auflodernder Kräfte: das Glück des Meeres ist es, das stille geworden und wiederspiegelt die Seligkeit eines blauen Himmels oder den Glanz der Sterne, die schweigend wie göttliche Gedanken am Firmament stehen. Immer ist es die Seligkeit der Hingabe, des Empfangens, des Schauens und Versinkens, die hier genossen wird, und diese Seligkeit kann aufglühen bis zur Verzückung, so daß der Verwandelte wähnt, einzutreten in die geheimnisvollen Hallen des göttlichen Herzens.

Nietzsche hat, in dieser Hinsicht Schüler Rousseaus und des deutschen Idealismus, in inniger Hingabe vor allem an die Natur die Heiligung seines Wesens erlebt als ekstatisches Eingehen in den Abgrund des Weltenwesens, das ihn erlöst vom Zwang und Zweck der Dinge und mit der Kinderseligkeit der Unschuld und Reinheit beschenkt, und namentlich die Nacht mit ihrer abgründigen Stille, ihrem geisterhaften, aus dem Weltengrunde heraufwallenden Schweigen hat ihm die alte Weisheit überbracht, daß die Gottheit nicht im Sturme waltet, sondern im Säuseln webt, wiewohl er auch als Gefährte des Dionysos die Majestät des Sturmes als Offenbarung göttlicher Erhabenheit tief emp-

funden hat. Aber auch der reine, blaue Himmel wird ihm, wie wir ja wissen, zum Sinnbild der Reinheit und Heiligkeit, und ihm hat er einen herrlichen Dithyrambus geweiht.

„O Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht — Abgrund! Dich schauend, schaudere ich vor göttlichen Begierden.

In deine Höhe mich zu werfen — das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!

Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit.

Stumm über brausendem Meere bist du heut' mir aufgegangen, deine Liebe und deine Scham redet Offenbarung zu meiner brausenden Seele.

Daß du schön zu mir kamst, verhüllt in deine Schönheit, daß du stumm zu mir sprichst, offenbar in deiner Weisheit:

O, wie erriete ich nicht alles Schamhafte deiner Seele! Vor der Sonne kamst du zu mir, dem Einsamsten.

Wir sind Freunde von Anbeginn: uns ist Gram und Grauen und Grund gemeinsam; noch die Sonne ist uns gemeinsam.

Wir reden nicht zueinander, weil wir vieles wissen —: wir schweigen uns an, wir lächeln uns unser Wissen zu.

Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwesterseele zu meiner Einsicht?

Zusammen lernten wir alles; zusammen lernten wir über uns zu uns selber aufsteigen und wolkenlos lächeln: —

— wolkenlos hinablächeln aus lichten Augen und aus meilenweiter Ferne, wenn unter uns Zwang und Schuld wie Regen dampfen.

Und wanderte ich allein: weß hungerte meine Seele in Nächten und Irrpfaden? Und stieg ich Berge, wen suchte ich je, wenn nicht dich auf Bergen? . . .

Und wen haßte ich mehr, als ziehende Wolken und alles, was dich befleckt? Und meinen Haß haßte ich noch, weil er dich befleckte!

Den ziehenden Wolken bin ich gram, diesen schleichenden Raubkatzen: sie nehmen dir und mir, was uns gemein ist, — das ungeheure, unbegrenzte Ja- und Amensagen."

Das ist es: das ungeheure, unbegrenzte Ja- und Amensagen erlebt Nietzsche, wenn er sich der im Hauch der Stille atmenden Natur, die die Triebe und Leidenschaften wie mit Zauberkraft beschwichtigt, hingibt. Dann wird seine Seele eine azurne Glocke: kein Böses haftet ihr mehr an, keine Unruhe bewegt sie, kein

schwarzes Problem ängstigt sie. Ein stiller Himmel ist dann über den also Beseligten ausgespannt, „mit eigenen Flügeln fliegt er in eigene Himmel". Er ist frei geworden, nachdem er so oft an seinen Banden gezerrt, und alle Worte sind zu roh, um seiner Seele Heiligkeit zu künden. „Singe! Sprich nicht mehr! — Sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte? Singe! Sprich nicht mehr!"

Nietzsche, der Lichtliebende, Lichttrunkene, ist namentlich auch empfänglich für die Stille des Mittags, und in sie kann er müde — selig versinken, erlöst von den Sturmgewalten des Lebens, als berge sie das Herz der Unendlichkeit.

„Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit —:
Nur d e i n Auge — ungeheuer
blickt mich's an, Unendlichkeit."

Im „Zarathustra" hat er der Mittagsstille, „der Stunde des vollkommenen Mittags", ein Gedicht gewidmet, das zum Schönsten gehört, was er geschaffen. Nirgends sonst hat er die Heiligung auf dem samtenen Rasen göttlicher Stille weihevoller besungen als hier, und so möge denn das unvergleichliche Gedicht in seinen wichtigsten Teilen wiedergegeben werden.

„— Und Zarathustra lief und lief und fand niemanden mehr und war allein und fand immer wieder sich und genoß und schlürfte seine Einsamkeit und dachte an gute Dinge — stundenlang. Um die Stunde des Mittags aber, als die Sonne gerade über Zarathustras Haupte stand, kam er an einem alten krummen und knorrichten Baume vorbei, der von der reichen Liebe eines Weinstocks rings umarmt und vor sich selber verborgen war: von dem hingen gelbe Trauben in Fülle dem Wandernden entgegen. Da gelüstete ihn, einen kleinen Durst zu löschen und sich eine Traube abzubrechen: als er aber schon den Arm dazu ausstreckte, da gelüstete ihn etwas anderes noch mehr: nämlich sich neben den Baum hinzulegen, um die Stunde des vollkommenen Mittags, und zu schlafen.

Dies tat Zarathustra; und sobald er auf dem Boden lag, in der Stille und Heimlichkeit des bunten Grases, hatte er auch schon seinen kleinen Durst vergessen und schlief ein. Denn, wie das Sprichwort Zarathustras sagt: Eins ist notwendiger als das andere. Nur, daß seine Augen offen blieben: — sie wurden nämlich nicht satt, den Baum und die Liebe des Weinstocks zu sehen

und zu preisen. Im Einschlafen aber sprach Zarathustra zu seinem Herzen:

‚Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? Was geschieht mir doch?

Wie ein zierlicher Wind, ungesehen, auf getäfeltem Meere tanzt, leicht, federleicht: so — tanzt der Schlaf auf mir.

Kein Auge drückt er mir zu, die Seele läßt er mir wach. Leicht ist er, wahrlich! Federleicht.

Er überredet mich, ich weiß nicht wie? Er betupft mich inwendig mit schmeichelnder Hand, er zwingt mich. Ja, er zwingt mich, daß meine Seele sich ausstreckt: —

— wie sie mir lang und müde wird, meine wunderliche Seele! Kam ihr eines siebenten Tages Abend gerade am Mittage? Wandelte sie zu lange schon selig zwischen guten und reifen Dingen?

Sie streckt sich lang aus, lang — länger! Sie liegt stille, meine wunderliche Seele. Zu viel Gutes hat sie schon geschmeckt, diese goldene Traurigkeit drückt sie, sie verzieht den Mund.

— Wie ein Schiff, das in seine stillste Bucht einlief: — nun lehnt es sich an die Erde, der langen Reisen müde und der ungewissen Meere. Ist die Erde nicht treuer?

Wie solch ein Schiff sich dem Lande anlegt, anschmiegt: — da genügt's, daß eine Spinne vom Lande her zu ihm den Faden spinnt. Keiner stärkeren Taue bedarf es da.

Wie solch ein müdes Schiff in der stillsten Bucht: so ruhe auch ich nun der Erde nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden an ihr gebunden.

O Glück! O Glück! Willst du wohl singen, o meine Seele? Du liegst im Grase. Aber das ist die heimliche feierliche Stunde, wo kein Hirt seine Flöte bläst.

Scheue dich! Heißer Mittag schläft auf den Fluren. Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen.

Singe nicht, du Grasgeflügel, o meine Seele! Flüstere nicht einmal! Sieh doch — still! Der alte Mittag schläft, er bewegt den Mund: trinkt er nicht eben einen Tropfen Glücks —

— einen alten Tropfen goldenen Glücks, goldenen Weins? Es huscht über ihn hin, sein Glück lacht. So — lacht ein Gott. Still! —

— ‚Zum Glück, wie wenig genügt schon zum Glücke!' So sprach ich einst und dünkte mich klug. Aber es war eine Lästerung: d a s lernte ich nun. Kluge Narren reden besser.

Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augenblick — w e n i g macht die Art des b e s t e n Glücks. Still!

— Was geschah mir: Horch! Flog die Zeit wohl davon? Falle ich nicht? Fiel ich nicht — horch! — in den Brunnen der Ewigkeit?

— Was geschieht mir? Still! Es sticht mich — wehe — ins Herz? Ins Herz? O, zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!

— Wie? Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif?"

Während das dionysische Rauschglück im Chaos aufflammt, aus dem der titanisch Ringende sich Quadern bricht für die trotzige Burg seiner Selbstherrlichkeit, ist das von der Glorie der Heiligung umleuchtete Glück des Schweigens ein solches der Abgeschiedenheit; dem Einsamen wird es zuteil, der sich herauslöst aus der Bruchstückwelt des Werdens mit seiner verwirrenden, mißtönenden Fülle. Nietzsche als Jünger Epikurs gedacht, Nietzsche als der vom Spätsommerglück Beseligte hat sich wohl auch auf ein sicheres Eiland geflüchtet, aber er sehnt sich immerhin nach Freunden, um gemeinsam mit ihnen all der guten Gaben, die Natur und Kultur darbieten, froh zu werden. Auch Nietzsche, den herbstlich Reifen, in der Sonnenwelt eines milden Oktobertages sich Ergehenden, stellen wir gern in einen Freundeskreis hinein: ein Beglückter, den die Liebe der mitgenießenden und mitfeiernden Freunde verklärend umgibt. Nietzsche aber, der Mittagsselige, der herbstlich Wehmütige, der Abendselige und vom schauerlichen Glück der Nacht Trunkene steht vor uns als ein Einsamer. Sein Glück ist so tief in das Eigenste seines Wesens eingesenkt, daß selbst die Teilnahme der Freunde es aufstören würde, er lebt so selig in sich selbst, daß nichts mehr seine Seligkeit zu steigern vermag: die Seligkeit eines Verklärten, der vollkommen geworden in seiner Einsamkeit, und der diese braucht, um, die „Welt" vergessend, in der Sphäre der Erlösung verharren zu können. Leidenschaftlich fühlt sich Nietzsche so zur Einsamkeit hingezogen. Gewiß, es bereitet ihm tiefe Qual, alleinstehen zu müssen mit seinen gewaltigen Problemen, und er hat sich inbrünstig nach Gefährten gesehnt; ja, er, der rachsüchtig auf seine Zeitgenossen einstürmen kann, hat Anwandlungen tiefer Menschenliebe erlebt, und zu seinen liebsten Gesichten gehört es, umringt zu sein von Genossen und Jüngern, die dankbaren Blickes die Reden seiner Weisheit aufnehmen.

Aber da er vollkommen zerfallen ist mit seiner Zeit und sie haßt als Schmutz und üblen Geruch, so flieht er den Markt wie ein verpestet Gewässer. Ob der tiefen Ursprünglichkeit seines Wesens fand sich so gut wie niemand, der ihn hätte verstehen können, und so empfindet er die Nähe der Menschen als wahre Marter. Er muß sich verhüllen, muß die Maske aufsetzen, muß Demütigungen erdulden, die ihn, der schwer leidet, wenn ihm die Sympathie versagt bleibt, tief schmerzen. Die Menschen, das Getriebe der Welt: das ist ihm eine Art Verbannung und Sibirien: hier muß sich seine stolze Seele bescheiden, auf alles verzichten, was ihr das Gefühl der Besonderheit und Erlesenheit einträgt.

So wird ihm die Einsamkeit zur heiligenden Heimat:

„O Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als daß ich nicht mit Tränen zu dir heimkehrte! . . .

Hier bist du bei dir zu Heim und Hause; hier kannst du alles hinausreden und alle Gründe ausschütten, nichts schämt sich hier versteckter, verstockter Gefühle."

Hier in der Einsamkeit, abseits vom Lärm der Gasse, geborgen unter einem reinen Himmel, der göttliche Vollkommenheit kündet, wird er verwandelt: selig, eins mit sich und der Welt, schlägt ruhig sein Herz, süße Laute der Harmonie umspielen seine mit dem Diadem des Lichts gekrönte Stirne, vollendet ist alles, überwunden die Welt mit dem Fluche der Unrast und der Leidenschaften. „O, selige Stille um mich! O, reine Gerüche um mich! O, wie aus tiefer Brust diese Stille reinen Atem holt! O, wie sie horcht, diese selige Stille."

So gewährt ihm die Einsamkeit alles, was er vergebens in der Welt der Leidenschaften gesucht: Reinheit umgibt sein Wesen und läutert es, daß es aufblüht unschuldig und geheiligt wie der von warmer Sonne umschmeichelte Baum; ein Born der Lust wird sein Wesen, kristallhell wie der Himmel, der sich in ihm abspiegelt.

In dieser leidenschaftlichen Sehnsucht nach Einsamkeit kommt zum Vorschein, daß Nietzsche kulturell entwurzelt ist. Er lebt nicht mehr auf dem Boden einer Gemeinschaft, die ihn nährt und befruchtet, und deutlich spricht er dies aus. „Die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang nach Reinlichkeit, welcher errät, wie es bei der Berührung von Menschen und Mensch ‚in der Gesellschaft' — unvermeidlich unreinlich zugehen muß. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie,

irgendwen — ‚gemein'." Jeder schöpferische Geist braucht die Einsamkeit, um das Tiefste seines Wesens zur Reife zu bringen, und auch in Zeiten, wo er in einer ihn umhüllenden, kräftigenden kulturellen Atmosphäre lebt, muß er sich auf seine Burg zurückziehen, um sein Werk zu entbinden. Aber irgendwie ist er doch in das Gewebe seiner Zeit eingesponnen: er fühlt sich als Glied einer Gemeinschaft, teilnehmende Augen umschweben ihn. Nietzsche aber ist einsam in furchtbarer Weise. Mag ihm die Einsamkeit auch alles das gewesen sein, was er ihr nachrühmt: ein eiskalter Wind bläst immer wieder in sie hinein, der ihm das Mark im Gebein erfrieren läßt, so daß er sich nach erwärmenden Herzen sehnt wie das Kind nach der Mutter. Aber, und als ein Großes muß ihm dies angerechnet werden, er hat auch die Kraft aufgebracht, seine Einsamkeit mit beseligenden Visionen zu bevölkern, sie in einen paradiesischen Garten zu verwandeln, den die erhabensten Harmonien erfüllen: die weihevolle Stimmung des Erlösten, der sich, eingehend in das All, geheiligt weiß, so daß die ungelösten Fragen und die bösen Leidenschaften wie düstere Wolken sich verziehen und die reine Kuppel eines zur Anbetung stimmenden Himmels sich über die Seele wölbt. Er ist zuweilen so erfüllt von dieser Wonne der in der Einsamkeit erlebten Seligkeit, daß er sagen kann: „Mein ganzer ‚Zarathustra' ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit, oder, wenn man mich verstanden hat, auf die Reinheit."

Versteht man so, daß Nietzsche, der Gottlose, der frech das Göttliche Lästernde, zugleich, wenn er die Kraft findet, seinen bösen Dämon zu überwältigen, fromm sein kann wie nur je ein Mensch es war? In diesem Manne walten Gegensätze von unerhörter Stärke. Das Höchste steht unvermittelt neben dem Teuflischen, Götter und Dämonen wirbeln durcheinander, daß man oft verwirrt wird und erschreckt das Auge wegwendet. Er kann höhnen, fluchen, zerstören, grollen, daß man wähnt, den Lärm der Unterwelt zu vernehmen, aber seinen Lippen entschweben auch Laute so tief und zart, als kämen sie aus einem göttlichen Herzen. Nietzsche, der als Frevler in schrecklichen Lästerungen die Gottheit herausfordern kann, findet Worte der Ehrfurcht, der Hingebung und Liebe, die ein Schmuck auch der heiligsten Bücher sein könnten. Schon im Jünglingsalter hat er den Glauben an einen persönlichen Gott abgesagt, aber die Inbrunst, mit der er sich einem Reinen, Höheren, Unbekannten hingibt, es ist die Inbrunst tiefster Frömmigkeit.

„Noch einmal, eh' ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich deine Stimme wieder riefe.
Darauf erglüht tief eingeschrieben
das Wort: dem unbekannten Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben:
Sein bin ich — und ich fühl' die Schlingen,
die mich im Kampf darniederziehn
und, mag ich fliehn,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen."

Gerade auch in den Zeiten, wo Nietzsche das Göttliche in den Staub zieht, wird er immer wieder tief ergriffen von dem Verlangen, ein Ruhekissen zu finden, auf dem er sein von den Kämpfen des Lebens verwundetes Haupt legen kann. Die „Fröhliche Wissenschaft" weiß davon zu erzählen. „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt — es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es gibt keine Vernunft in dem, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat — du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: Mensch der Entsagung, in alledem

willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!"

Kein Werk Nietzsches ist so erfüllt von frommen Wallungen wie „Zarathustra", das gleiche Werk, in dem der Frevelsinn des Mephistopheles sich kühner regt als vielleicht in irgendeinem anderen Werk der Weltliteratur. Zarathustra ist der Anwalt des Teufels! Wohlan, aber er ist auch „der Frömmste derer, die nicht an Gott glauben". Nietzsche gilt zwar im Urteil der Meisten einfach als Gegenphilosoph Schopenhauers: dem Philosophen der Weltentsagung wird der Prophet dämonischer Lebensgier entgegengesetzt. Gewiß, Nietzsche hat das Leben gepriesen mit Hochgesängen, die unvergeßlich sind, das Leben als die Fülle der aus dem großen Menschen herausströmenden Kräfte, der sich frei fühlt und die Kraft aufbringt, selbst das Böse triumphierend zu bejahen. Aber Nietzsche ist wie Schopenhauer stets auch erfüllt von einem Grauen vor dem Leben, vor dem Furchtbaren, das ihm einverleibt, und von diesem Grauen sucht er eben loszukommen, indem er sich entweder in den Tempel der Kunst flüchtet, wo die Schönheit und das Erhabene den Menschen erlösend umfängt, oder indem er sich hingibt der Weihe der Stille, die dem drängenden, aufstachelnden Machtwillen Schweigen gebietet und dem Menschen das Gefühl der Gottesnähe einbringt. In der Frühzeit seines Wirkens bildet der Schopenhauersche Mensch, als Philosoph, Künstler und Heiliger gedacht, Nietzsches Ideal: der heldenhafte Mensch, der jenseits der Welt mit ihrem Trug und Elend lebt, der den Fluch, der allem Werden anhaftet, durchschaut hat und in seinem Innern ein Reich aufbaut, die ihm die Seligkeit des Friedens bereitet. Der Heilige besonders als die höchste Gestalt des Genius, gilt ihm als das zu erstrebende Ideal, der Heilige, dessen Ich aufgeht im All und so erlöst wird von der Qual des Willens: dessen Wesen sich so läutert, daß es den Charakter der Persönlichkeit abstreift und versinkt in der purpurnen Stille eines Friedens, gegenüber dem alle irdische Lust ein Nichts ist.

Nietzsche hat wohl, nachdem er sich von Schopenhauer losgesagt, die von diesem gepriesenen asketischen Maßnahmen, die dazu dienen sollen, den Menschen von der Welt loszulösen, abgelehnt. Aber besitzt sein Leben nicht große Ähnlichkeit mit dem des asketischen Heiligen, auch wenn er ihm nicht freiwillig dessen Gestalt verliehen hat? Gleicht es nicht — um auf schon Ausgeführtes hinzudeuten — einem unerhörten Martyrium, wo doch die

Krankheit nie von ihm weicht; sieht sich Nietzsche, den kaum ein Blick des Verständnisses und der Liebe traf, nicht schwersten Demütigungen ausgesetzt, leidet er nicht an der Verkennung als an einer erschütternden Schmach, die ihm angetan worden? Und wenn er sich nicht geißelt, bereitet er sich nicht schreckliche Qualen durch die Grausamkeit, mit der er, einem unheimlichen Triebe folgend, seine Seele zerfetzt? Und ist sein Leben wie das des Schopenhauerschen Heiligen nicht ein solches tiefster Abgeschiedenheit, einzig und allein geweiht seinen Idealen, ein Leben wahrer Innerlichkeit, mag sich seine Phantasie auch zuweilen barbarischen Gelüsten überlassen? Wenn wir alles dies bedenken und, verstärkt durch Einzelzüge, uns vor Augen rücken, taucht da Nietzsche nicht in der Tat als eine Art Heiliger vor uns auf, als eine wahrhaft heldenhafte Gestalt, der es zwar nicht gelungen, sich beständig auf der Höhe der Seligkeit zu halten, die aber inbrünstig wie nur je ein gottsüchtiger Mensch hinstrebt zu den Quellen, an denen sich der Friede lagert? Und wie bezeichnend ist es, daß er schon als Kind von einem Heiligenschein umgeben war: daß er zuweilen den Eindruck erweckte, als sei der zwölfjährige Jesus in ihm wieder erstanden! Und rein und lauter, von keinem Flecken behaftet, bietet sich sein Leben dar. Nietzsche, der in seinen Schriften toben kann, als stehe er im Banne des Teufels, ist als Mensch vornehm vom Scheitel bis zur Sohle, voller Zartheit und Edelsinn, eine feingemeißelte Gestalt, die auch seine heftigsten Gegner nicht zu betasten wagen. In schlichten, fast armseligen Verhältnissen lebte er dahin, er war bedürfnislos, und wer ihn nicht weiter kannte, konnte zu dem Glauben verführt werden, ein Nachfahr der Heiligen sei in ihm verborgen: in Italien haben ihn die einfachen frommen Leute des Hauses, das er bewohnte, wie einen Heiligen verehrt, haben ihm Kerzen geschenkt und ihm so auf ihre Weise die Ehrfurcht, die ihm andere versagt, bezeugt.

Heilige Lüfte ziehen fürwahr durch das Leben Nietzsches, und der Anwalt des Teufels wäre nach unserer Überzeugung im Mittelalter, wo noch nicht die Skepsis in der Luft lag, zu einem großen Mystiker geworden. Nietzsche kann der Gottheit so ferngerückt sein wie nur irgendein boshafter, des Gefühls beraubter Gottesleugner. Aber der gleiche Nietzsche ringt sich dann auch wieder wie durch ein Wunder aus den Abgründen des Fluchs heraus, hinstrebend zum Göttlichen, mit dem er, von den Schauern der Verzückung ergriffen, eins wird. Sein

messianisches Bewußtsein ist das eines Heiligen, der eine gewaltige, welterlösende Wahrheit im Herzen trägt; seine Leiden, aus denen er die Kraft des höchsten Aufschwunges saugt, nennt er die eines Gottes: „so leidet ein Gott, ein Dionysos." In Zeiten der Erleuchtung wähnt er, in ein göttliches Wesen verwandelt zu sein: „Am 30. September großer Sieg; siebenter Tag; Müßiggang eines Gottes am Po entlang."

Auch in den Zeiten der Schopenhauer- und Wagner-Feindschaft bleibt für Nietzsche das erhabene Ziel des Heiligen immer als Ideal bewahrt: nämlich die Dinge von der Knechtschaft der Zwecke zu erlösen, das Leben zu befreien aus den Wirbeln des Willens, daß er unter azurner Glocke, von Freiheit und Himmelsheiterkeit verklärt, durch das Tor des ewigen Friedens schreite. Im „Zarathustra" besonders, dem Werk, das abwechselnd ein Heiliger und ein Teufel geschrieben, finden sich nicht allein Spuren höllischer Bosheit, sondern auch geweihte Stätten, an denen selbst der noch kindlich an seinem Gott Hängende beglückt weilen kann. Und die Erinnerung an den Zarathustra bewegt Nietzsche wie die Erinnerung an eine göttliche Erleuchtung: Tränen kommen ihm, wenn er einen Blick in das geweihte Buch wirft. „Viele verborgene Flecke und Höhen aus der Landschaft Nizzas sind mir durch unvergeßliche Augenblicke geweiht." ... „Heimgekehrt zur heiligen Stelle, wo der erste Blitz des Zarathustra-Gedankens mir geleuchtet hatte, fand ich den zweiten Zarathustra." Daß er Zarathustra einen Dithyrambus auf die Reinheit, also auf die Heiligkeit nennt, haben wir schon erwähnt. Zwar versichert er auch wieder, daß im Zarathustra kein Heiliger rede, aber kennzeichnet er die Sprache des Zarathustra nicht als die eines Heiligen? „Aus einer unendlichen Fülle und Glückstiefe fällt Tropfen für Tropfen, Wort für Wort — eine zärtliche Langsamkeit ist das Tempo dieser Reden." Und daß bei weihevollem Gedenken an den Zarathustra selbst das Mephistophelische, das in dessen wohltönenden, süßen Reden eingemischt, in den zarten Schein der Heiligkeit getaucht wird, das zeigt eine nachgelassene Stelle, wo davon die Rede, daß Zarathustra „auf eine heilige Weise allen heiligen Dingen Mut und Spott entgegenstellt und seinen Weg zum Verbotensten, Bösesten mit Unschuld geht". Zur Unschuld heranreifen mitten im Wirbel der Welt oder jenseits des tobenden Meeres des Willens im Tempel der Stille, das ist Zarathustras höchste Sehnsucht, und so überquillt denn dieses Werk, in das Nietzsche die Fülle seiner Seele gegossen wie in

kein anderes, von Lauten des Entzückens, in denen ein nach Heiligkeit strebender und von den Schauern der Heiligung durchbebter Mensch die Sehnsucht seiner Seele aushaucht.

In „Jenseits von Gut und Böse" wird einmal die Heiligkeit beschrieben als höchste Vergeistigung des Instinktes der Reinlichkeit, derzufolge ein Mitwissen besteht „um eine uubeschreibliche Fülle im Glück des Bades", eine Brunst vorhanden ist und Durstigkeit, „welche die Seele in den Morgen und aus dem Trüben, der ‚Trübsal', ins Helle, Glänzende, Tiefe, Feine treibt". Solcher Drang nach Heiligung wirkt sich nun bei Nietzsche in zwei Formen aus: als Wille zur göttlichen Macht und Verklärung gemäß der dionysischen, im Chaos der Welt auflodernden Leidenschaft, dann als Sehnsucht nach der von göttlichem Geist durchwehten Stille. Beide Male soll das Trübe, Beunruhigende, Marternde der „Welt" überwunden werden, und jedesmal wird die Seligkeit erlebt in Lauten der Harmonie, die, wo Dionysos gebietet, in Rhythmen gebannt sind voll drängender, jauchzender Lebensgier; wo das Göttliche im Schweigen sich offenbart in langgezogenen, wie aus der Ferne kommenden Tönen süßen Friedens. Und beide Male, auch wenn die Nacht zur heiligenden Offenbarung wird, wird es licht und glänzend um die Seele. Denn auch die Nacht birgt Sonnen, heller ist sie ja, wie wir wissen, als der Tag. Kein Flecken haftet mehr an der Welt, der brausenden oder in der Stille der Seligkeit ruhenden, rein schwebt sie und mit ihr der Weltliebende, Weltsegnende in einer kristallenen Atmosphäre, befreit von allem Dunst und Geruch der Unvollkommenheit. In die Farbe der Unschuld ist sie jedesmal getaucht. Ein heiliges Jasagen strömt aus dem Munde des Jüngers des Dionysos; ein Segnender und Alliebender ist Nietzsche auch als das lauschende Ohr in göttlicher Stille. Ehrfurcht vor sich selbst durchschauert den also Begnadeten: „Ich schließe Kreise um mich und heilige Grenzen. . . . Ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen."

Nietzsche bliebe sich nicht treu, hätte er nicht auch diese seine tiefsten Erlebnisse und höchsten Offenbarungen aus einer der Musik herausgehört, einer schon vorhandenen oder einer zukünftigen, der seine Sehnsucht gilt. Die dionysische Fülle ist ihm zuerst lebendig geworden in der Musik, namentlich Beethovens, von der er sich freilich, ihrer vermeintlich demokratischen Eigenart wegen, immer mehr abwendet. Auch aus Richard Wagners Werken hörte er den dionysischen Hymnus der deutschen Seele heraus, und immer ist er sich des Siegfriedhaften mancher Ge-

stalten Wagners bewußt. Aber Wagner bleibt ihm auch noch dann, wenn er ihn mit Spott behängt, vor allem der Musiker, der machtvoller als irgendein anderer die Stimmung der Heiligkeit und Erlösung zu entbinden vermag. Ein „verbundener unterirdischer Strom von sittlicher Veredelung und Vergrößerung" gehe durch alle Helden Wagners hindurch. Die sittlichste Musik, die es gebe, wird in der Wagner geweihten Jugendschrift die Musik des Rings der Nibelungen genannt. Hier erreiche die Musik eine „Höhe und Heiligkeit der Stimmung, daß wir an das Glühen der Eis- und Schneegipfel in den Alpen denken müssen: so rein, einsam, schwer zugänglich, trieblos, vom Leuchten der Liebe umflossen erhebt sich hier die Natur. Wolken und Gewitter, ja selbst das Erhabene sind unter ihr". In der Streitschrift aber wird gerade das Wagner als Verbrechen wider den Geist der Kultur vorgehalten, was einst Nietzsche so gewaltig zu dem Meister hinzog: eben daß seine Musik den Drang nach Erlösung offenbare, wobei es geradezu schauerlich-grotesk wirkt, daß alles das, was Wagner in die Form der Musik goß, eben auch in Nietzsche lebendig ist. Verspottet wird diese Musik, weil sie von „Hingebung, von Treue und Reinheit" singe, verhöhnt werden die Werke als „Opern der Erlösung", oder weil hier „das Forschen und Fragen" in die Acht erklärt werde. Der Drang hin zur Ewigkeit, das ahnende Erfassen des göttlichen Weltgrundes wird lächerlich gemacht; der Idealismus, der Flug hinaus über die „verderbte Welt" als „schönes Gefühl", als „gehobener Busen" mit Kot beworfen. Das Schopenhauersche in Wagner wird zuletzt Nietzsche zum Greuel, und da dies in seiner erhabensten Sehnsucht selbst mitschwingt, so hat er sich in der gegen Wagner gerichteten Schrift wahrhaft tödliche Streiche versetzt. Wenn er aber das, was Wagner vollbracht, vergessen hat, da ist auch ihm eine das Heilige zum Ertönen bringende Musik ein erhabener Wunsch. Denn er erstrebt „eine unschuldige Musik, welche ganz und gar nur an sich denkt, an sich glaubt, und über sich die Welt vergessen hat — das Vonselberertönen der tiefsten Einsamkeit, die über sich mit sich redet und nicht mehr weiß, daß es Hörer und Lauscher und Wirkungen und Mißverständnisse und Mißerfolge da draußen gibt."

Tanz.

Wir haben nun eine der Hauptlinien des Werkes Nietzsches, ohne das Ganze seines Wesens aus dem Auge zu verlieren, hin-

gezeichnet: den Weg, der von der Friedlosigkeit des Heimatlosen zur Seligkeit der Ruhe in Gott führt. Durch bezaubernde Landschaften gleichsam führt, nachdem das Chaos hinter dem Suchenden verschwunden, dieser Pfad; heitere und tiefe Stimmungen erfüllen den Glücklichen: der Nachmittag, der Abend, die Nacht, die zarte Sonne des Herbstes breiten ihre Wunder vor ihm aus. Wäre nun das Leben Nietzsches mit diesem von der „Welt" wegführenden Sieg vollendet, würde es sich, ohne durchkreuzt zu werden von Trieben und Leidenschaften, die in eine andere Richtung weisen, sich ganz in diesem Sinne auswirken, so läge es als eine prachtvolle, durchsichtige Einheit vor uns. Mit einem Romantiker hätten wir es zu tun, einem „Dekadent" — dies Wort ohne den üblen Beigeschmack gebraucht — der, nachdem er die ganze verzehrende Unruhe des Kämpfens, Forschens und Fragens durchlebt, sich bescheidet und als ein Verzichtender das Glück des Friedens findet in einem vor allem beschaulichen Dasein: genießend die feinsten Früchte der Kultur, sich versenkend in die Natur als eine die Seele lösende Macht, sich zuwendend einem Göttlichen und in seinem Lichtkreis abschüttelnd den Bann und Fluch des Werdens, um beseligt im Frieden der Harmonie unterzutauchen. Aber Nietzsches Leben ist, was schon unsere Darstellung berücksichtigt hat, verwickelter. Der eine Pfad führt aus dem Chaos heraus, hinstrebend zu Stätten der Ruhe und Erlösung; der andere Pfad aber biegt nicht vom Leben ab: das Schiff soll durch die wilden Wellen gesteuert werden, dem Leben selbst soll kämpfend ein höchster Sinn abgerungen werden.

Diese beiden Tendenzen sind nun bei Nietzsche rätselhaft verknäuelt. Dadurch gewinnt sein Werk eine vielleicht in der Geistesgeschichte aller Völker einzig dastehende, freilich für den empfänglichen Sinn auch wieder großartig wirkende Verworrenheit: ein Chaos ist es, gemischt aus Stille und Sturm, Abendröte und Morgenschein, aus dem Sternenglanz der Nacht und flammender Sonnenpracht, ein Chaos, wirkend manchmal wie die Vision eines trunkenen Gottes.

„Von allem Geschriebenen liebe ich nur das, was einer mit seinem Blute schreibt," heißt es im „Zarathustra". So durfte Nietzsche sagen, dessen Schriften wie die nur irgendeines Geistes mit dem Blute des Herzens genährt sind. Die schwere Wolke tiefsten Ernstes liegt über dem Leben dieses Mannes, der unheimlich ringt, um die quälenden Fragen, die durch seinen Sinn

ziehen, von sich abzuschütteln. Er erinnert in der Leidenschaft, mit der er sich dem Leben gegenüberstellt, um seiner dunklen Gewalten Herr zu werden, an Luther, an Beethoven. Wie sie schreitet er mit der ganzen Entschlossenheit dessen, für den es nur Sieg oder Untergang geben kann, seinen Zielen zu, und mögen die Lasten ihn auch niederdrücken, mag seine Seele in bitterstem Schmerze aufzucken: für ihn gibt es, solange er Kräfte in sich verspürt, kein Zurückweichen. In welch düsteren Ernst sind doch schon die Schriften seiner Jugend gehüllt. Niemand käme auf den Gedanken, daß es sich um Werke handele eines Geistes, der noch mehr Jüngling ist als Mann: so wuchtig dröhnt zuweilen diese Stimme, so schwerblütig ist diese aus tiefer Seelennot herausgeborene Begeisterung, solcher Tiefsinn waltet in ihnen. Und nimmt man noch hinzu die Krankheit, die an Nietzsches Mark zehrt, die Kämpfe dann gegen sein eigenes Selbst, in die ihn sein böser Dämon hineinpeitscht, das Unheimliche, Erschreckende seiner Fragestellungen, die tiefe Einsamkeit, zu der er verurteilt ist bei der Besonderheit der Probleme, die jedem den Zugang versperren mußten; nimmt man weiter hinzu seine unerhörte Reizbarkeit, derzufolge schon ein Hauch ihn verletzen, ein unbedachtes Wort ihn unglücklich machen konnte: so begreift man, daß dieses Leben förmlich mit Lasten überhäuft ist. In der Sonnenherrlichkeit des Spätsommers und Oktobers, im Schweigen des Abends und der Nacht sucht Nietzsche Vergessen und Erlösung: ab fällt da die Schwere, die auf seiner Seele liegt, als vollführe ein Zauber sein Werk. Aber wie diese Schwere überwinden, ohne sich aus der Welt herauszulösen? Wie mit ihr fertig werden, ohne sich auf ein Eiland zu flüchten?

Wer zu lesen versteht, der hört aus dem „Zarathustra" Klagen in Fülle heraus über die Nöte, in die Nietzsche gerät in seinem Drang, dem Leben den Sieg seines Willens aufzudrücken. Mit einem wahren Unhold ringt er, dem Geist der Schwere, dem Erzteufel, „der ernst, gründlich, tief, feierlich ist", dem Dämon, der „abwärts, abgrundwärts" zieht; der lähmt, „Blei durch das Ohr und Bleitropfen-Gedanken in das Hirn träufelt". Ach das Leben ist so schwer zu tragen, solche Seufzer vernehmen wir immer wieder, „sonderlich dem starken, tragsamen Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt", wird es zu einer Bürde: „zu viele fremde, schwere Worte und Werte lädt er sich auf — nun dünkt das Leben ihm eine Wüste." Und wir wissen, was es bedeutet, wenn Nietzsche

von der Rosenknospe spricht, „welche zittert, weil ihr ein Tropfen Tau auf dem Leibe liegt".

Der Geist der Schwere: das ist bei Nietzsche das Gefühl, daß die Welt wie ein unheimliches Rätsel sich ausnimmt, ein Chaos vom Zwang, Druck, Not, von ungelösten Fragen und einer Unzahl von Aufgaben, so daß der Mensch, will er dies Chaos durchstrahlen mit dem Siege seines Gedankens und Willens, in Abgründe gerät. Aber mag der Abgrund für den, dessen Glieder beim Sturz in die Tiefe zerschmettert worden, ein Furchtbares sein: lassen wir an ihm unseren Übermut aus, klettern wir, die wir Jugendkraft in Arm und Bein spüren, an den zackigen Wänden mit Gemsenkühnheit hinauf, springen wir, wenn neue Abgründe sich vor uns auftun, über diese hinweg; wenn Geröll sich vor uns auftürmt: fliegen wir über es hinaus, und tanzen wir vor allem, wenn das Leben uns verdüstern will, dem Erzteufel zum Trotz, fröhlichen Sinnes dahin. Gerade weil Nietzsche Bleigewichte an den Gliedern hängen, weil ihn der Geist der Schwere immer wieder nach unten, ins Abgründige, Dunkle, Rätselhafte zieht, ist er voll Sehnsucht, im Triumph all das Beklemmende, das ihm anhaftet, zu überwinden. „Über allem lernte ich stehen und gehen und laufen und springen und klettern und tanzen." „Mein Fuß ist ein Pferdefuß; damit trapple und trabe ich über Stock und Stein, kreuz und quer feldein, und bin des Teufels vor Lust bei allem schnellen Laufen." „Bereit und ungeduldig zu fliegen, davonzufliegen — das ist meine Art: wie sollte nicht etwas daran von Vogelart sein!"

Welches Glück, von der Trübsal aus, in die der Geist der Schwere den Einsamen hüllt, hinzublicken auf Wesen, die spielend über das Dasein flattern, in der Sonne schweben wie Boten einer göttlichen Welt, funkelnd in ihrem Ätherglück und über die Abgründe wie ein Husch und Blitz dahingleitend! „Mir, der ich dem Leben gut bin, scheinen Schmetterlinge und Seifenblasen und was ihrer Art ist, am meisten vom Glücke zu wissen. Diese leichten, törichten, zierlichen, beweglichen Seelchen flattern zu sehen — das verführt Zarathustra zu Tränen und Liedern."

Vor allem tut es ihm der Tanz an. Im Tanze ist alle Schwere überwunden, der Tanz: das ist der anmutigste Sieg der Kraft über die Bosheit der Erde, die alles an sich reißen und gleichsam fesseln will. Das Bild des Tanzenden: welche Augenweide für den, der Lasten schleppen, unter dem Druck der Schwere sich beugen muß, daß das Leben mit seinen goldenen Freuden

und bunten Schauspielen für ihn nicht da zu sein scheint! Zarathustra kommt einmal auf eine Wiese, die im Schatten stiller Bäume liegt: auf der tanzten Mädchen. Sie lassen von ihrem heiteren Spiel ab, als sie den feierlich daherschreitenden Heiligen erblicken. Aber Zarathustra redet ihnen freundlich zu: „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Zypressen." „Laßt vom Tanze nicht ab, ihr lieblichen Mädchen! Kein Spielverderber kam zu euch mit bösem Blick, kein Mädchenfeind.... Wie sollte ich, ihr Leichten, göttlichen Tänzen feind sein? Oder Mädchenfüßen mit schönen Knöcheln?"

Immer wieder malt sich Nietzsche aus dem Gram seiner mit Problemen beladenen Seele heraus das Glück aus, heiter auf grünem Wiesenplan, übermütig wie die Vögel und Schmetterlinge oder die im Tanze sich drehende Jugend, zu schwärmen, ein Selig-Leichtfertiger, der für immer befreit ist von der Trübsal, ein Göttlich-Unbekümmerter, der nichts mehr weiß von dem bohrenden, die Stirn beschattenden Ernst des Forschens und Grübelns: ein Erlöster, der ganz Frühlingsjubel und glitzernder Sonnenschein auf spielenden Wellen. Dem schwermütigen Glück, das dunkel-glühend aus einer Wolke von Traurigkeit herauswallt, er ist ihm gram. Ein Glück der Plumpfüßler nennt er es, gebaut aus schweren Massen: ein lastendes, drückendes Glück. Aus Moor und dicker Trübsal ist es gewachsen, und befleckt ist es so mit Unrat, behaftet mit üblem Geruch. Was geht ihn ein solches Ungetüm an, ihn, der leichte Füße hat, dem es eine Lust ist, über den Schlamm hinwegzutanzen, als sei er gefegtes Eis? „Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch, höher! Und vergeßt mir auch die Beine nicht!" Stimmt ein fröhliches Lachen an, setzt euch die Rosenkranzkrone des Lachenden auf. „Ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selbst sprach heilig mein Gelächter." Wer nicht fröhlich zu sein und die düstere Stimme des Abgrundes durch ein herzhaftes Lachen zu übertönen weiß, der gehe denen, deren Liebe der Erde gilt, aus dem Wege. Geheiligt sei das Lachen, ein Tanz- und Tummelplatz fröhlicher Seelen sei die Erde, und lieber närrisch vor Glück sein, als sich in die Kapuze hüllen. Wohlan, ihr Schwarzsichtigen, Schwarzsüchtigen, wollt ihr mein Glaubensbekenntnis hören? Ich glaube nur an Götter, die zu tanzen verstehen; ich werde erlöst von aller Erdenschwere und Erdentrübsal allein, wenn ich tanze, wenn ein Gott in mir tanzt.

Es ist nicht zu leugnen: so sehr sich auch Nietzsche bemüht, ein fröhliches Lachen anzustimmen: es ist in diesem Lachen etwas Gequältes, Krampfhaftes. Nicht der goldene Ton echter Herzensfreude klingt aus Nietzsches Schriften heraus, diesen Schriften eines Schwerleidenden, der unheimliche Rache an sich und dem Dasein nimmt, sondern die Sehnsucht nach Frohsinn. Die Tatsache, daß der fröhliche Reigen immer wieder durch Unwetter, die aus der Tiefe eines finsteren Horizontes herangrollen, gestört werden, zeigt, wie ferne Nietzsche von der „fröhlichen Wissenschaft" ist, die er so sehr preist. Denn mühsam muß man die heiteren Laute aus dem Wirrsal seiner, vom dumpfen Klange schwerer Probleme erfüllten Werke heraussuchen; und er selbst gesteht, daß der Kultus der Oberfläche bei ihm letzten Endes ein Heilmittel ist. „Wer tief in die Welt gesehen hat, errät wohl, welche Weisheit darin liegt, daß die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht, falsch zu sein.... Möge niemand zweifeln, daß, wer dergestalt den Kultus der Oberfläche nötig hat, irgendwann einmal einen unglückseligen Griff unter sie getan hat."

Immerhin wird bei Nietzsche durch seine Verherrlichung der „Oberfläche" ein Großes gewonnen. Er findet dadurch einen Zugang zum Leben, das ihm durch Schopenhauer zur Hölle erniedrigt worden. Ein neuer Standpunkt ist erreicht: nicht genießend, nicht in der Schau wird dem Leben ein Wert abgewonnen, er stellt sich vielmehr mitten in es hinein. Es wird darauf verzichtet, die dunklen Probleme zu lösen, aber er möchte aus dem leichenfarbenen Nebel seiner Schwere herausspringen, hin zu sonnigen Gefilden, auf denen es Götter gelüsten könnte, zu tanzen. Ja, er kann so tanzwütig, tanznärrisch sein, daß er selbst wähnt, es schwinge in seinen höchsten Offenbarungen der Rhythmus des Tanzes. Gelegentlich versichert er, daß die Reden Zarathustras feierliche Herzensklänge eines Heiligen seien, ein andermal aber sucht er sich einzureden, daß der Stil dieses Werkes ein Tanz sei. Wahr ist es, daß namentlich in der „Fröhlichen Wissenschaft", einem seiner schönsten Bücher, der Stil zuweilen wirklich leichtfüßig ist, übermütig und ausgelassen, so daß die Erinnerung an den Tanz sich aufdrängt.

Wir wundern uns nicht, daß Nietzsche, den der Musikhunger nie verläßt, nun auch eine Musik sucht, die seiner im Tanze sich wiegenden Seele den Zauber des Tones leiht. Das Leben, angeschaut mit den Augen des kalten, in alle Abgründe hinab-

dringenden Verstandes, ist furchtbar: als ein höllisches Ringen ohne Sinn und Bedeutung, ein Wogen und Wallen und Rasen von Kräften, die sich nie zu einer bleibenden Harmonie gatten. Aber als ästhetische Erscheinung ist das Dasein zu ertragen: ein Schleier, der das Gräßliche verhüllt, wird über es gebreitet, ein goldener Schein über die Düsternis des Elendes gelegt. Wie könnte also der, der in den unheimlichen Wirbel des Lebens hineingeblickt oder gar in seine Tiefen hinabgezogen wird, der Kunst entraten? „Gerade, weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind," brauchen wir „eine übermütige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert." Auf den Olymp des Scheins verzichten, hieße so viel, wie das Leben hinnehmen als ein schauriges Verhängnis, ein Lärm, dem nie die erlösende Melodie sich entringt, und es wäre so unerträglich. Wir sind gewiß nicht, so könnte man aus der Seele Nietzsches heraussprechen, von Geburt an Schmetterlinge, die beständig im Sonnenduft schweben und den Nektar aus den Blütenkelchen naschen: beflügelte Wesen, denen die Schwere der Erde nichts anzutun vermag. Aber gerade weil wir mit entsetztem Blick die Abgründe durchforscht, mit bebendem Herzen das Unheimliche erlebt, wissen wir, was es heißt, einmal befreit zu werden von dem quälenden Anblick der dämonischen Mächte, die im Dasein sich austoben. Und wie sollten wir da nicht der Kunst zugetan sein, die es fertig bringt, ihm einen Sinn einzuhauchen, der die Seele mit einem Glück erfüllt, das, selbst wenn in es noch der Aufruhr hineinklingt, doch ein Glück und damit ein Sieg über die Unvernunft darstellt? Freilich, nicht eine Kunst, die das Schreckensvolle zum Erhabenen formt, ist es, die Nietzsche, als der zu immer neuen Tänzen Aufgelegte, fordert. Es liegt ihm vor allem eine Musik für Genesene im Sinn, die alles von sich weist, was erinnert an die Nächte der Trübsal. Der Genesene liebt das Leben, aber nicht das Leben als schwere Aufgabe, als Stätte des Ringens. Er möchte in seine Weiten wie in einen lachenden Frühling hineinschreiten, ein Befreiter, der nun, wo die Ketten gefallen, in fröhlichen Gesängen das Dasein preist, jubelnd mit den Vögeln, tanzend, wenn ihn die Lust dazu überkommt. So muß die Musik für Genesene durchhaucht sein vom Wohlgefühl der Gesundheit, ein Preis und Triumph muß sie sein frisch aufquellenden Lebens, heiter wie die Frühlingsluft, „eine

reine Flamme, die in einen unbewölkten Himmel hineinlodert". Eine solche Musik soll die Seele von den Spinnweben des Grams befreien, daß sie aufschweben kann im Äther der Freude: wie ein Zauber soll sie dieselbe durchdringen, daß sie atmet im Takt und Rhythmus des Wohlbehagens, das erinnert an das Wohlbehagen des in der Sonne sich tummelnden Kindes, des unbekümmert in die Weite pilgernden Wanderers, hinter dem das Leben mit seinem Gram und seiner Schwere versinkt.

So wird Nietzsche ein Lobredner des Rhythmus. Sein Fuß hat das Bedürfnis nach „Takt, Tanz, Marsch", und geistvoll bringt er dieses Bedürfnis in Beziehung zu einer uralten Erfahrung, von der schon die Pythagoreer wußten, und von der lange vor den Pythagoreern die Griechen und andere Völker Gebrauch machten. Wenn die Musik als heilende Kraft diente, so war es der Rhythmus, vermöge dessen sie den Kranken von seinem Übel erlöste. „Wenn die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war, so mußte man tanzen, im Takte des Sängers — das war das Rezept dieser Heilkunst. Mit ihr stillte Terpander einen Aufruhr, besänftigte Empedokles einen Rasenden, reinigte Dämon einen liebessiechen Jüngling; mit ihr nahm man auch die wild gewordenen, rachsüchtigen Götter in Kur." Versteht man es so, daß auch Nietzsche mit seiner aus den Fugen geratenen Seele, Nietzsche, der „Rasende", der „Liebessieche", der Sehnsuchtskranke, Rachsüchtige, kurz, Nietzsche der Kranke zum Narren des Rhythmus werden konnte? Daß ihm, als den Leidenden, der aus der Dämmerung seiner Krankheit mit Neid auf das Füllen blickt, das übermütig und leicht, als habe es Flügel, über Stock und Stein springt, der Rhythmus, der zum Tanz und zur Fröhlichkeit überredet, das Mark der Musik bildet? Nietzsche, der nach der Heiterkeit dürstende Nietzsche, lehnt alle Musik, in die sich etwas von dem Ernst einer auf dem unheimlichen Grund des Daseins aufbauenden Weltanschauung eingeschlichen, ab. Die Musik soll ihm das Gefühl der Erleichterung bringen; ausgelassene, kühne Rhythmen, in denen sich die Seele eines tanzenden Gottes aussingt, sollen sie beflügeln. „Wie lieblich ist es, daß Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbögen und schöne Brücken zwischen Ewiggeschiedenem?" „Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, daß der Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narretei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge. Wie lieblich ist alles Reden und

alle Lüge der Töne! Mit Tönen tanze unsere Liebe auf bunten Regenbögen."

Neben dem Rhythmus braucht die Frühlingsmusik Nietzsches die Melodie, soll ihr Tönen ein heiterer Himmel sein. Melodie: das ist verdichtete, als Wohllaut sich ausstrahlende Kraft und für den Hörenden ein Gesetz, dem er sich lustvoll unterwirft. Wie könnte der Genesene sich der Musik hingeben, würde sie ihn nicht mit dem Glücke heiterer Melodien beschenken: mit Melodien, die ihm die Trübsal aus der Seele singen, die in sein Herz hineinjauchzen, daß es aufsprudelt vor Heiterkeit; die Kraft in seine Beine gießen, daß sie sich unwillkürlich erheben zum Tanze? Das ist Nietzsches, des Kranken, aber von der Sehnsucht nach Gesundheit erfaßten Nietzsches Musikideal: „das eherne, das bleierne Leben soll durch goldene, zärtliche, ölgleiche Melodien seine Schwere verlieren. Meine Schwermut will in den Verstecken und Abgründen der Vollkommenheit ausruhen: dazu brauche ich Musik." Fröhliche Wissenschaft, in Töne übersetzt, soll die Musik sein: ein Musiker, der in den Augen Nietzsches bestehen soll, darf weder an den Elefanten, noch an den Bären erinnern. Leichte Füße, Witz, Feuer, Anmut muß er haben, seine Musik muß eine Botschaft heiterer Stimmung sein, und lieber noch sei sie übermütig bis zur Bosheit, als daß sie keuchend Lasten schleppe.

Mit allen großen neueren Deutschen teilt Nietzsche die Sehnsucht nach dem Süden. Auch ihm ist der Norden ein Norden der Seele: nebliges Wetter, schauriges Grau in Grau, Schwere und Müdigkeit des Geistes, der sich so nach Erleichterung, nach aufhellender, belebender Sonne sehnt. Und als ein Sonnenland der Seele wird nun auch von ihm der Süden gepriesen: wo die Luft hell und rein, die Sonne Verklärungsglanz um sich breitet und der vom düsteren Norden Kommende wähnt, in eine paradiesische Welt versetzt zu sein; wo schwere Probleme nicht wie Ungetüme das Auge bannen, keine unheimlichen Abgründe sich auftun. So weist Nietzsches Sehnsucht nach einem heiteren Himmel hin auf eine südliche Musik. Eine solche Musik ist Tanz, unschuldiges Spiel in der Sonne, Vogelflug und Schmetterlingsübermut. Als Südländer, „nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach", träumt er, nachdem er glaubt, Wagner überwunden zu haben, beständig „von einer Erlösung der Musik vom Norden", wobei er unter dem Nordischen versteht all das Schwere, Schwüle, Wehmütige der romantischen Musik, „welche

den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bringt und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht". Die Musik des Südens ist ganz in Licht getaucht, sie ist ein Ausdruck der Lichtschauder des Südens; nichts Wehmütiges, keine Brunst, kein Drang irgendwelcher Sehnsucht klingt in ihr an. Sie ist die Vollkommenheit selbst als fröhlicher Sinn, der aufmuntert zum Springen und Tanzen; sie ist die Musik des Genesenen.

Aber haben wir die Musik des Südens nicht auch kennen gelernt als Musik des vollkommenen Oktobertages? In der Tat hat Nietzsche sowohl die Frühlingsmusik des vor Freude Tanzenden als auch die Musik der Oktoberseligkeit als Südmusik gekennzeichnet. Und tief verwandt sind die Klänge der beiden Jahreszeiten. Aus heiterem Himmel schweben sie, Botschaften sind sie der Vollkommenheit, nur daß im Frühherbst die Seele stiller, nachdenklicher geworden und feierlicher gestimmt ist und so mehr einem süßen, jedoch nicht von Schwermut beschatteten Adagio gleicht, während sie im Frühling überschäumt vor Fröhlichkeit. In beiden Fällen handelt es sich um eine Musik, in der nichts von Sehnsucht sich regt, die vielmehr durchhaucht ist von der kristallenen Helle des Äthers, der Vollkommenheit ausströmt und jeden Wunsch verstummen macht.

So wird ihm denn Mozart zum Musiker sowohl des unbewölkten, sehnsuchtsfreien Oktoberglückes, als auch der Frühlingsheiterkeit des Gesunden, der von schwerer Krankheit genesen. Mozart ist der geborene Südmusiker, und auch als „heiteren, leichtsinnigen Geist" liebt ihn Nietzsche über alles. In Italien weilte Mozarts Seele, auch wenn er nicht dort war, und ein vornehmer Künstler war er, der es unter seiner Würde gehalten, dem Hörer das Mark im Gebein aufzuwühlen. Er gab klingendes Gold heraus, und wenn seine Melodien mitunter ernst sind, so handelt es sich um einen gütigen, goldenen Ernst, nicht um den Ernst eines Menschen, der in schauerlichen Höhlen mit Dämonen ringt. Freilich, Mozarts Zeit, die Zeit einer vornehmen Kultur, ist dahin: „das Verlangen nach dem Zierlichen, Verliebten, Tanzenden", die Tränenseligkeit des Glücklichen, die Höflichkeit des Herzens hat sich mit ihm ausgesungen. Aber das Verlangen nach dem Geiste Mozarts bleibt der deutschen Seele tief eingeschrieben, und so ist denn zu verstehen, daß Nietzsche, der deutsch ist in allen Fasern seines Wesens, jauchzt vor Freude und Glück, als unvermutet neue Südklänge an sein musikdurstiges Ohr dringen: die Musik des Franzosen Bizet.

Für die Franzosen hat Nietzsche, sobald ihm das Deutsch-Schwerblütige, Leidenschaftliche, Ernste und Unfertige seines Wesens zum quälenden Problem geworden, immer eine tiefe Vorliebe. Er glaubt, daß den Franzosen der Ausgleich zwischen Norden und Süden halbwegs gelungen, und als Herold einer solchen von ihm selbst so heiß ersehnten Synthese begrüßt er Bizet. Bizets „Carmen" wird ihm zum Ausdruck der Vollkommenheit: „Wie ein solches Werk vervollkommnet! Man wird dabei selbst zum Meisterstück." Unzählige Male hat er das Werk gehört, und nun ist ihm jeder andere Orchesterklang verleidet. Was aber entzückt ihn so an dieser Musik, daß er fast närrisch wird vor Freude? Nun der Süden, der Rhythmus, ihre Vornehmheit. „Sie kommt leicht, biegsam, mit Höflichkeit daher. Sie ist liebenswürdig, sie schwitzt nicht. ‚Das Gute ist leicht, alles Göttliche läuft auf leichten Füßen': erster Satz meiner Ästhetik." Sie erlöst also vom Geist der Schwere, beflügelt den Gedanken, sie versetzt den Menschen auf einen hohen Berg, so daß die dunstige Welt mit ihren schwarzen Problemen tief unter ihm liegt. Und noch mehr: diese Musik wird fertig. Sie quält sich nicht ab, sie ist kein aus Geröll und Blumen bestehendes Chaos, sondern ein Gebilde, das eine Meisterhand mit göttlichem Griff geformt, und breitet so nicht allein in Einzelheiten, sondern auch im Ganzen Verklärung um sich. Nietzsche, den Klängen Bizets lauschend, glaubt, in seine Heimat versetzt zu sein, wo er aufblühen und unter der Sonne jubeln kann wie der Baum im Frühling. „Bizet macht mich fruchtbar, alles Gute macht fruchtbar. Ich habe keine andere Dankbarkeit, ich habe auch keinen anderen Beweis dafür, was gut ist." Eine andere Erlösung als die, die wir bisher kennen gelernt, wird Nietzsche durch Bizet zuteil: die Erlösung vom „feuchten Norden", von der Romantik mit ihrer Gefühlsschwere und Gefühlsseligkeit, von der „Dekadence". Bizet heißt für Nietzsche so viel wie trockene Luft, heiterer Sinn, Unschuld als Gesundheit, als Natur, als Tanzfreude. Aus der Welt Bizets heraus aufs Leben blicken, heißt sich hingeben dem Jubel des glatten, im Sonnengold funkelnden Meeres, heißt Erlösung finden in einem Glück, das das Leben schenkt im Frühling, der allen Wintergram mit Blütenzweigen höhnend und übermütig vertreibt.

Von der jubelnden Höhe dieser Stimmung aus unternimmt Nietzsche nun seinen Vorstoß gegen die deutsche Musik, der nicht allein kulturpsychologisch, sondern auch biographisch von hoher Bedeutung ist, insofern als der Kampf wiederum auch

gegen sein eigenes Innere, eben gegen jene Schwere, aus der ihn die Musik des Südens herausheben soll, geführt wird.

Gewiß, Nietzsche liebt Mozart, und er hat auch auszeichnende Worte für die ältere Musik, die seiner Sehnsucht nach feurigem Hinundher so gemäß: sie überredet zum Tanzen. Aber schon bei Bach findet er die Musik mit erschütternden, aufwühlenden Stimmungen beladen, es wogt in dieser Musik etwas vom Geiste der Gegenreformation, dem seelenvollen, abgründigen, leidenschaftlichen Geist der Gegenreformation, der erstmals, wie Nietzsche glaubt, in Palestrina seinen Meister gefunden. Von nun an ist die Musik, sieht man von den wenigen Ausnahmen ab, „Gegenrenaissance im Gebiet der Kunst". Die Helligkeit, der beschwingende, anfeuernde Rhythmus, der den Geist in sonnige Gefilde führt, wo Nymphen im Reigen lustig und übermütig dahinschweben, geht immer mehr verloren, und nun herrschen die Leidenschaften vor: gewaltige Spannungen, aus Abgründen hervorlodernde Triebe, ein rasches Umschlagen der Stimmung, so daß die Seele bald zum Tode betrübt ist, bald himmelhoch aufjauchzt. Jene Verinnerlichung, die ein gefühlvolles, nicht an ein Dogma gebundenes und von diesem wie von einem Tyrannen gegängeltes Christentum mit sich bringt, wird nun auch in der Musik laut, und selbst in Bach, der doch führwahr seine Vorliebe für den Tanz, auch den freudigen und ausgelassenen Tanz in unzähligen Weisen zur Schau getragen, findet Nietzsche „viel krude Christlichkeit".

Und nun war es nach Nietzsche der Musik vorbehalten, mit einem Ernst, einer Ausschließlichkeit die Seele des Deutschen zu offenbaren, wie keine andere Kunst: jene Seele, die chaotischer sich ausnimmt als die irgendeines anderen Volkes, und deren Musik so als Ausdruck alles dessen, was sie in ihrem Labyrinth und dunklen Reich birgt, mehr einem schwülen, von unheimlichen Wolken bedeckten Himmel gleicht als der von der Harmonie der Unschuld durchklungenen azurnen Kuppel des Südens. Die deutsche Seele — und Nietzsche spricht hier aus innerster Erfahrung, ohne daß er sich dies klar bewußt wäre — ist ein Gemisch des Nichtzuvereinbarenden, sie ist voller Widersprüche, „sie hat Gänge und Zwischengänge in sich, es gibt in ihr Höhlen, Verstecke, Burgverließe; ihre Unordnung hat viel vom Reiz des Geheimnisvollen; der Deutsche versteht sich auf die Schleichwege des Chaos. Und wie jedes Ding sein Gleichnis liebt, so liebt der Deutsche die Wolken und alles, was unklar, werdend, dämmernd, feucht und verhängt ist".

Versteht man es so, daß der deutschen Musik, wenn sie wirklich aus dieser mißgestalteten Seele heraustönt, alles das fehlt, was Nietzsche, der Morgen- und Frühlingsfrohe, an der Musik besonders liebt? Daß sie mehr einem polternden Lastwagen gleicht als einem leichten Gefährt, mit dem beflügelte Renner in die Sonne hineinbrausen? Er wirft der deutschen Musik vor, daß sie stark nach Pöbel riecht, daß in ihr ein ungeheurer Lärm, „der nicht einmal sehr laut zu sein braucht", sich erhebt, als ob das Geschrei aufrührerischer Volksmassen in ihr wiederhalle. Es fehlt der Sinn für Vornehmheit, für Grazie, für jene feine Geistigkeit, die es nicht duldet, daß die Leidenschaften toben und der im Banne der Leidenschaft Stehende mit Armen und Beinen um sich schlägt und sich gebärdet, als ob er außer sich sei.

Und nun entwirft Nietzsche ein Gemälde Beethovens, das, auch wenn er es in dem Augenblick, wo er es entworfen, nicht zugegeben hätte, eine scharfe Selbstkennzeichnung darstellt oder doch wenigstens eine Freilegung von Kräften und Besonderheiten, die auch ihm eigen. Dieser Beethoven erscheint neben Goethe „als die Halbbarbarei neben der Kultur, . . . als der Phantast neben dem Künstler, als der Trostbedürftige neben dem Getrösteten, als der Übertreiber und Verdächtiger neben dem Billigen, als der Grillenfänger und Selbstquäler, der Selig-Unglückliche, der Treuherzig-Maßlose, als der Anmaßende und Plumpe — und, alles in allem, als der ‚ungebändigte Mensch'." Ist damit nicht gerade das beschrieben, was Nietzsche als Schwere seines Wesens empfindet, die ihm eine lichtgeborene Musik abnehmen soll, und ist es so nicht zu begreifen, daß er als der nach Flügeln sich Sehnende, nach erheiternder Sonne Strebende die Musik des großen Meisters abweisen muß, genau so wie er sich wehrt gegen die Gewichte seines Wesens, die ihn abgrundwärts drängen? Gewiß, die Deutschen möchten gern von der sie umherwerfenden Leidenschaft und Unruhe befreit werden, und so blicken sie hin zu südlichen Gestaden, wo ein fröhliches Treiben, in dem der Tanz nicht fehlt, herrscht. Aber langen sie dort auch an? Wie es ihnen nur selten gelingt, aus der Leidenschaft die Kraft hervorzuholen, die sie mit Schönheit beschenkt, so ist es ihnen auch versagt, sich in Anmut zu kleiden, ihrem leidenschaftlichen Wesen durch den Rhythmus und die einschmeichelnde, göttliche Melodie des Tanzes die Wohlgestalt der Grazie zu verleihen. „Ihre Krämpfe sind oftmals nur Anzeichen dafür, daß sie tanzen möchten: diese armen Bären, in denen versteckte Nymphen und Halbgötter ihr

Wesen treiben — und mitunter noch höhere Gottheiten.“ Damit hat Nietzsche wiederum unübertrefflich sich selbst abgezeichnet und uns erneut bewiesen, warum es ihm so schwer fallen mußte, im Tanze die Erlösung von dem Verschrobenen und Chaotischen seines eigenen Wesens zu finden.

Die deutsche Musik findet in ihm also einen Widersacher, weil sie zu sehr behaftet ist mit der Unruhe einer von schäumenden Kräften erfüllten Seele. Sie ist — und hier denkt Nietzsche besonders an Beethoven — Musik des Überganges, heraustönend aus einem Abgrund, in dem Vergangenheit und Zukunft vermischt sind: eine Musik, in der beständig der Schmerz des Verlustes zittert — des Verlustes eines Hohen, Unwiederbringlichen, das der Vergangenheit angehört — und beständig ausschweifende Hoffnungen laut werden, so daß sie wie die Schriften Rousseaus in Dämmerungen und zuckende Lichter getaucht ist. Nietzsche ist diesem ewigen Schweifen und Schweben, diesem ewigen Hin- und Herpendeln zwischen zwei Polen aufs tiefste gram, weil er in ihm das Abbild seines eigenen Wesens, dem er eben entgehen möchte, wittert, und so lehnt er denn aus dem Drang heraus, das massige Gewölbe, das über ihm lastet, zu sprengen, die romantische Musik als eine Gefahr für sein Seelenheil, ab. Was geht ihn Weber mit seinen Schwärmereien und all dem Unheimlichen, das er seiner Musik einverleibt, an? Was Schumann mit seinem Hang zur „Trunkenboldigkeit des Gefühls“, seiner Sehnsucht nach einem „anonymen Glück und Weh“, all den Zärtlichkeiten, die eine gebrechliche, zerrüttete Seele verraten? Ja, Nietzsche hat Zeiten, wo ihm die Musik schlechthin verleidet ist ihres romantischen Wesens wegen: als eine Kunst, die das Herz schwer macht, zu Tränen überredet und sich Schwärmereien überläßt, die den Kopf mit beklemmenden Gefühlen umnebeln und so die Helligkeit des Geistes trüben; als eine Kunst weiterhin, die den Willen zerbricht und die Nerven überreizt. Auch heitere Klänge können, wenn er lange die Musik entbehrt hatte, selbst in Zeiten, wo er aller Gefühlsseligkeit abhold ist, den Romantiker in ihm erwecken, so daß ihn die Melancholie umdüstert, das Heimweh plagt.

Wir sind nun vorbereitet, um Nietzsches leidenschaftlichen, vermessenen Vorstoß gegen Richard Wagner zu verstehen, und zwar als einen Vorstoß auch gegen das Romantische seiner eigenen Seele. So ziemlich alles, was ihn bei Wagner zum Widerspruch aufreizt, ist auch ihm zu eigen, und so schlitzt er sich denn bei lebendigem Leibe, um ein von ihm selbst geprägtes Wort zu ge-

brauchen, die Seele auf. Der nach Gesundheit, nach Heiterkeit, nach der Unschuld eines fröhlichen Morgens Drängende bäumt sich auf gegen das „Dekadente“ und Romantische, unter dem er so schwer leidet, und Wagner wird nun zum Sündenbock ausersehen, an dem er seine unheimliche Rache auslassen kann. Nietzsche gibt zu, daß er so gut wie Wagner ein Dekadent sei, allerdings mit dem Unterschied, daß er sich gegen die Dekadenz, die ihm zum Kernproblem seines Lebens geworden, mit all den Kräften seiner Seele, die von ihr noch nicht angefressen, wehre. Aber selbst, wenn wir dies zugeben, so ist zu beachten, daß er so wenig als Wagner die Dekadenz, so wie er sie versteht, überwunden hat, ja, daß er tiefer im Abgrund des Moders steckt als der so maßlos bekämpfte große Künstler.

Was ist nun das Verbrechen Wagners, mit dem er sich an der Kultur aufs schwerste vergangen haben soll? Wagner ist für Nietzsche der Meister der Musik des Verfalls, er hat der Stimmung des Verfalls die intimste Sprache gegeben, eine verführerische Sprache, die alle, in denen nicht der Wille zur Gesundheit, zu einem frisch und heiter aufsprudelnden Leben waltet, überredet und umwirft. Aus Wagner gebietet der Wille zum Ende; ein Leben spricht aus ihm, das nicht mehr zu leben wagt und allem sich zuneigt, was das frische, vollsaftige Dasein verdächtigt. Mit ihm singt sich eine Musik aus in Weisen, die gleichsam aus einer anderen Welt stammen: aus einer Welt, die keine Sonne bestrahlt, die vielmehr eingetaucht ist in den Duft und Geruch der Zeit- und Raumlosigkeit, so daß hier keine Blumen blühen, kein Frühling zu Festen einlädt, keine Freude in Jubellauten sorgloser, glücklicher Menschen laut wird, die unter einem hellen Himmel sich unbekümmert und unschuldig ihren Trieben überlassen. Die Musik Wagners raubt dem Geist die Beweglichkeit und Helligkeit, sie bettet ihn in einen farbigen Nebel, auf dem er, schläfrig gemacht, in die Unendlichkeit hineinschwimmt; sie senkt in die Seele ein Gift, das betäubt und mürbe macht: das Gift einer Schönheit, die der Hauch der Krankheit durchweht, also nicht aufstrahlt aus Gefilden des Lebens, sondern des Moders. Seine Kunst verleumdet förmlich das Leben und führt zum Glauben an ein Jenseits der Welt, indem sie ein Glück der Stille, also des ausgelöschten Lebens, verheißt, an ein Jenseits, das unerträglich wirkt auf den, der dem Leben, mag es auch nicht immer ein Freudentag sein, hold ist, verführerisch auf den, der die Waffen gesenkt und sich nach „Erlösung“ sehnt. Es handelt sich um eine

Musik für Müde und Besiegte, deren Triebe so verkümmert sind, daß sie nicht mehr zu unterscheiden wissen, was sie fördert, was sie schwächt. Das Verlangen des Erschöpften, von seiner Müdigkeit loszukommen nicht durch ein Aufsprudeln neuer Kräfte, sondern durch ein müdes Sichhinstrecken auf weichen Teppichen, haucht sich hier aus, und eine hohe Meisterschaft wird aufgeboten, um die schlaffen Nerven zu reizen.

Solche Nervöse, unter der Wucht der auf sie hereinbrechenden Kräfte des Lebens zusammengebrochen, hassen die Erkenntnis, deren Ergebnisse freilich oft so grauenvoll sind, daß gute Nerven dazu gehören, um ihnen gegenüber standzuhalten: also verlästern sie die Wissenschaft. Sie sind zu schwach, um sich den grollenden Wogen des Lebens gegenüber sieghaft zu behaupten: also verlästern sie den Kampf und flüchten sich in die dämmernden Hallen des Abends und der Nacht. Oder sie fühlen sich, weil ihnen die Kraft zu einer tapferen Selbstbehauptung abgeht, von Schuld und Sünde belastet: also preisen sie die Unschuld eines urwüchsigen, gleichsam jenseits aller Kultur sich auswirkenden Lebens und werden so, wie Nietzsche sich ehrfurchtslos ausdrückt, zu Lobrednern des Idiotischen. Oder wenn es auch sie, denen es versagt bleibt, im Hochgefühl überschüssiger Kräfte aufzujauchzen, nach der Wonne des Aufschwunges gelüstet, da überlassen sie sich dem Rausch, einer Unruhe, die sie fälschlich als Leidenschaft auslegen: einer Vorliebe für das Starke, Rohe, Gewaltige, Aufpeitschende, die nichts ist als die Sehnsucht des Schwachen nach Größe und Macht.

Die Musik Wagners, in der alles dies Ausdruck findet, ist nach Nietzsche ein Gewächs der Großstadt mit ihrem vergiftenden Leben: als Musik einer Seele, die unheilbar krank ist; als eine Kunst, die uns an die Nähe des Hospitals versetzt. Mag es ihr auch gelungen sein, Stimmungen zum Ertönen zu bringen, die bisher noch der Sprache entbehrten; mag sie eine Schönheit entbinden, wie sie noch nicht im Klange vernehmbar war: es ist letzten Endes das Unvermögen, das hier redet. Nicht der Wille zum Leben, zur Macht, sondern der Wille, vom Leben loszukommen, beherrscht sie, und so ist sie voll von Seufzern, eingetaucht in schwarze Melancholie, die, auch wenn sie von der Süßigkeit der Friedensseligkeit durchhaucht ist, doch Melancholie bleibt. Und kann es eine schlimmere Verketzerung des Lebens geben, wenn die Sinne, nach Nietzsche der Springquell der Gesundheit auch des Geistes, verlästert werden und die Keuschheit gepriesen wird?

Und spricht diese Kunst nicht über sich selbst das Todesurteil, wenn sie zur Dienerin wird einer Religion, die mit ihren Lockweisen wegführt vom Leben, des Buddhismus, des Christentums? Wenn sie voll ist von Todesentzückungen, von Gebetslauten hilfloser Seelen und all dem Salbungsvollen priesterlichen Geschwätzes?

Und nun bricht Nietzsche den Stab über Wagner, den Romantiker. Diese Musik mit ihrer Gefühlsseligkeit wirkt auf ihn wie ein schwerer Südwein; sie gießt ihm Blei in die Glieder, macht ihn schläfrig. Es ist keine Botschaft aus hellem Himmel, kein frischer, sonnenfunkelnder Wind, der die Nebel aus der Seele treibt und das Auge rein macht, daß es zum Widerschein wird des jubelnden Äthers: sie ist Sirokko. „Ein verdrießlicher Schweiß bricht an mir aus. Mit meinem guten Wetter ist es vorbei." Die unendliche Melodie Wagners wird ihm zur unendlichen Mühsal: all das Schweifende, Schwebende, Verwehende, die überhitzte Gefühlsseligkeit macht ihn krank; all die Weibszärtlichkeit einer im Verlangen nach Hingabe zitternden Seele haßt er als eine Verführung, gegen die das Männliche in ihm sich aufbäumt. All dem Ahnen, dem diese Musik Ausdruck verleiht, ist er gram, weil es ihn mehr an das Chaos erinnert als an die Wohlgestalt der Form, an der ihm als einem Geist, der klare Linien, helle Gedanken und feste, behende Beine liebt, mehr gelegen ist. Kurz, Wagners Musik ist ein wahrer Hohn auf alle Kunst, die aus dem Wohlgefühl der Gesundheit herausgewachsen. Diese nervenzerrüttende Musik habe ihm, so klagt Nietzsche einmal in einem Brief an die Schwester, seine Gesundheit verdorben. Jahrelang habe er gebraucht, um sich aus ihren Weibesarmen herauszuwinden. Es fehle ihr die Melodie, die der Frühling dem Menschen vorsingt, auf daß er den Winter und die feuchten Nächte vergesse und im Tanz sein wahres Menschentum wieder gewinne. Der Rhythmus sei verkümmert, alles, was dem Leben Erleichterung verschafft, gehe ihr ab: Grazie, südliche Schönheit, Helligkeit der Seele. Sie sei schwermütige Spätherbstmusik, Musik des Abends und der Nacht mit viel Nebel und feuchtem Wetter, eine Kunst, der alles fehle, was zum Leben hinführt und das Leben lieben lehrt: vor allem Sonne, frische Luft, die zum Singen, Springen und Tanzen auffordern.

„— Ist das noch deutsch?
Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
Und deutschen Leibs ist dies Sichselbstzerfleischen?

Deutsch ist dies Priesterhändespreizen,
dies weihrauchduftende Sinnereizen?
Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln,
dies zuckersüße Bimbambaumeln?
Dies Nonnenäugeln, Ave-Glockenbimmeln,
dies ganz falsch verzückte Himmel-Überhimmeln? . . .

— Ist das noch deutsch?
Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte . . .
Denn was ihr hört, ist Rom — Roms Glaube
ohne Worte!"

Die Abrechnung mit Wagner ist eines der schauerlichsten Ereignisse in Nietzsches Leben. Wir wissen kein Beispiel im weiten Umkreis der Kulturen, der Kulturen auch anderer Völker, das auf ein solches Wüten eines großen Geistes gegen sich selbst, auf eine solche seelische Selbstzerfleischung und Verhöhnung alles dessen hinweist, was er selbst mit seiner tiefen Liebe umarmt. Nietzsche, obgleich er sein Inneres durchforscht hat mit einer geradezu grausamen Neugierde, fehlt in seinem Kampfe gegen Wagner völlig die Erkenntnis, daß er das, was er Wagner als Sünde anrechnet, auch in sich selbst trägt. Aber schon der furchtbare Haß, mit dem er den Meister verfolgt, weist darauf hin, daß es sich um einen Bruderhaß, um einen Kampf auf dem Boden seiner eigenen Seele handelt. Verräterisch wirkt ferner vor allem, daß er gegen Wagner gerade das ausspielt, was ihm selbst ein Mittel sein soll, um den Ernst und die Schwere, die ihm sein Leben auferlegen, los zu werden: eben das, was ihm das Auszeichnende der Musik Bizets ist. Aber selbst, wenn er Bizets Musik mit ihren leichten Füßen und der Behendigkeit und übersprudelnden Lustigkeit eines tanzenden Gottes nicht preisend vorführen würde: unsere Darstellung hat wohl unwiderleglich bewiesen, daß Nietzsche, oder besser gesagt, die eine seiner Seelen, Wagner treu geblieben bis ans Ende seines Lebens: Nietzsche, der die tiefe Traurigkeit des höchsten Glückes im Herzen trägt, der Herbst-, Abend- und Nachtselige, Nietzsche der Romantiker und „Dekadent". Viel zu wenig hat er, als der Falschmünzer wider willen, der er ist, in seiner Kritik Wagners betont den rauschenden Lebenswillen, der sowohl in Wagner als auch in Schopenhauer wirksam war, und seine eigene Beurteilung Beethovens hätte ihm Zugang zu einer gerechteren Würdigung Wagners — hätte er nicht triebhaft die Rachsucht, mit der er sich selbst verfolgt und verhöhnt,

auf den großen Musiker übergeleitet — verhelfen können: jene Beurteilung, nach welcher in der gleichen Seele ein gewaltiger Lebenswille neben der Sehnsucht nach einer verlorenen Welt des Glückes wohl bestehen kann. Richtig ist es, daß bei Wagner mit zunehmendem Alter der Drang hin zu einem Jenseits immer stärker wurde, aber falsch gesehen ist es, diesen Drang einfach als Schwäche auszulegen. Auch er ist, wie bei Schopenhauer, nicht zu denken ohne das Walten einer heftigen Lebensgier; und es war die Unruhe, das Leid, die Friedlosigkeit, die letzten Endes die Sehnsucht nach einem sicheren Hafen entbunden haben. Immerhin wird das Dionysische mancher Helden Wagners nicht ganz übersehen und einmal von der „Instinkt-Doppelzüngigkeit" Wagners gesprochen: wonach dieser beständig nach einem in brausender Fülle aufwallenden Leben hinschiele, zugleich aber die Erlösung vom Lebenswillen feiere als der Güter höchstes: mit welcher Beurteilung Nietzsche wiederum sich selbst, indem der gleiche Gegensatz in ihm waltet, festgehalten hat.

Titanismus.

Wie bei Nietzsche verschiedene Grade festzustellen sind, die seinen Drang kennzeichnen, sich vom Leben als einem Sturm aufhetzender Kräfte herauszulösen, so zeigt auch seine Sehnsucht — denn um eine solche vor allem handelt es sich —, sich dem Leben hinzugeben und es zu bemeistern, verschiedene Färbungen. Dort handelt es sich um ein Dekreszendo: der blaue Nachmittagshimmel eines schönen Herbsttages wird immer blasser, das Licht immer stiller, bis der Abend in die Seele einzieht, und diese nun, von Friedensseligkeit durchhaucht, in die Nacht versinkt mit ihren mystischen Sonnen, ihrem feierlichen Schweigen. Hier aber handelt es sich um ein Creszendo, um ein Anschwellen der Sehnsucht nach Leben, und wie dort den Abschluß bildet ein mystisches Erlebnis, eine Verzückung, derzufolge der vom Leben sich abwendende Geist in den Abgrund der Gottheit eingeht, von wollüstigen Schauern durchbebt, so wird auch hier der Abschluß erreicht als Ekstase, doch nun als wild aufglühende Leidenschaft, die als denkbar höchste Steigerung des Willens zur Macht zur göttlichen Trunkenheit führt. Nie freilich kommt es bei Nietzsche zu einer Trennung dieser beiden Grundströme seines Lebens, und einer nachfühlenden, liebevoll mit-

erlebenden Betrachtung bleibt es vorbehalten, das Labyrinth zu entwirren.

Die Frage ist nun gestellt: wie wird Nietzsche mit dem Leben, das so hart auf ihm lastet, fertig? Wie kann er es seiner Seele einverleiben, ohne beständig seufzen und sich als Atlas fühlen zu müssen, auf dessen Schultern eine Schwere lastet, daß der Rücken sich schmerzend krümmt, das Auge vom Elend umflort ist? Nun, die Sehnsucht rückt ihm ein entzückendes Bild vor Augen: tanzend über die Schwere zu triumphieren, das wäre ein Sieg, an dem selbst ein Gott sein Wohlgefallen haben könnte. Aber diese Sehnsucht hält nicht an, mag sie sich auch immer wieder einstellen und Bilder von Frühlingsseligkeit und Frühlingsübermut vor die Seele bringen. Es gibt Probleme, die sich eben nicht mit der göttlichen Leichtigkeit, die dem Tanze eigen, lösen lassen, es gibt tiefe Abgründe mit Felsen und schroffen Zacken, die dem Tanzlustigen mehr Qual als Entzücken bereiten würden, Abgründe, eingehüllt in eine Finsternis, daß der Vogel, dessen Heimat das Licht, seinen Kopf anrennen und mit gebrochenen Gliedern niederfallen müßte. Da heißt es, sollen diese schauerlichen Tiefen erforscht werden, alle Kräfte zusammenraffen, da muß dem Unheimlichen ein Ernst entgegengestellt werden, der jedes übermütige, leichtfertige Spiel, zu dem die Sonne und ein smaragdener Wiesenplan verlocken, verwehrt; da muß die Leidenschaft des Beharrens, des Suchens, des Erforschens und Ergründens ans Werk gehen, eine Leidenschaft, die vor bodenlosen Klüften nicht zurückbebt und ihren Triumph erlebt, wenn sie sich kühn in Abgründe hineinwagt, vor denen das Auge sonst zurückschreckt.

Der Leidenschaft des Erkennenden einmal bleibt es vorbehalten, der Welt mit ihren quälenden Rätseln auf den Leib zu rücken; trotzig, auch auf die Gefahr hin, daß der Abgrund sein Opfer fordert, sich in Schluchten hineinzuwagen und hier dem Raunen und Rieseln, dem geheimnisvollen Spiel und Toben der Kräfte zu lauschen. Damit haben wir den Zugang zu Nietzsche als einem Geist voll faustischer Leidenschaft gewonnen. Nietzsche ist als kerndeutscher Geist eine echt faustische Natur, und auch wenn er nicht gelegentlich seine Verwandtschaft mit Faust betonen würde: im Rhythmus seines Erlebens waltet so viel Faustisches, daß sich ein Vergleich mit dieser Gestalt ohne weiteres aufdrängt.

„O, über meine Habsucht!“ ruft er einmal seufzend aus, o, über diesen Drang, die ganze Wirklichkeit umspannen und

gleichsam mit hundert Augen zu erforschen. O, diese Habsucht, die sich nicht mit der Gegenwart begnügt und noch die ganze Vergangenheit erobern möchte; die alles, was gewesen, alles Seiende ergründen möchte!" „O über diese Flamme meiner Habsucht! O, daß ich in hundert Wesen wiedergeboren würde!" Bis zur verzehrenden Leidenschaft glüht in Nietzsche das Streben auf, durch die Erkenntnis die Wirklichkeit sich zu eigen zu machen und auf ihrer Leiter in die verborgensten Tiefen zu steigen. Er hat einmal die Leidenschaft des Künstlers, des Philosophen, des Mannes der Tat miteinander in Verbindung gebracht insofern, als hier jedesmal der Wille am Werke sei, die Welt zu bemeistern und erobern: so ist auch seine Leidenschaft der Erkenntnis einmal der aufs höchste gesteigerte Drang, die Wirklichkeit mit all ihren Problemen und Ungewißheiten zu erhellen, auf daß sie ein Faßbares werde, aufquelle im Strahl der Vernunft, und so beherrscht werden könne. Von der Handwerksarbeit des Gelehrten, der täglich recht und schlecht seine Aufgabe erledigt und zufrieden zu Bette geht, wenn er wieder im Staube ein paar Körner aufgelesen, ist diese Erkenntnisgier durch eine Welt getrennt. Der faustische Mensch, so belehrt uns Nietzsche aus seiner Erfahrung heraus, lebt fortwährend in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten, seine Ruhe ist dahin; ein Gesetz der Verpflichtung waltet über ihm, das ihn antreibt, seinen ins Unendliche weisenden Weg zu gehen, der, mag er auch gefahrvoll sein und an Abgründen vorbei oder durch schreckende Tiefen führen, anlockt und anreizt, daß es kein Widerstreben gibt. Es ist eine fragwürdige Sache, das Glück der Erkennenden: die Wissenschaft bedeutet ihnen wohl eine Botschaft von neuen Reichen, in denen der Mensch seiner Herrscherwürde froh werden kann, eine Botschaft von neuer Machtfülle. Die Sehnsucht nach dem Triumph des Titanen, dem die Welt untertan, die Sehnsucht nach göttlicher Kraft schwingt in dem Freudenruf, mit dem der Erkennende seine Wanderschaft beginnt: aber in sein Glück sind bittere Tropfen eingemischt. Täuschen wir uns nicht: zurückgebliebene Menschen, die den Stachel der Leidenschaft des Forschens nicht verspüren, leben glücklicher als die, die im Banne dieses Triebes stehen. Er bringt die Unruhe des Entdeckens und Erratens mit sich und damit alle Qual der Enttäuschung, wenn das geschlossene Tor dem Schlüssel, der es öffnen soll, Hohn spricht. Der ewige Drang des Forschens und Fragens führt hin zu Verstecken und heiligen Orten, die zu erhellen nicht

ohne schwere Gefahr sein kann: ein böser Geist oder gar ein zorniger Gott könnte sich gegen diese Zudringlichkeit zur Wehr setzen und seine Rache nehmen. Ja, der Erkennende kann, wenn seine Leidenschaft all zu heftig wird und vor nichts haltmacht, mit offenen Augen in den Abgrund stürzen: sein Forscherdrang kann ihm zum Fallstrick werden. Und trotzdem, und nachdem ihn die Gefahr dieser Leidenschaft schon mehr als einmal durchschauert, ihr unbändiges Treiben und Antreiben! Trotzdem ein immer neues Wagen und Vorwärtsdrängen hinein in unentdeckte Gebiete? In der Tat, lieber den Untergang als den Verzicht auf die Erkenntnis.

Mit solchen oder ähnlichen Betrachtungen hat Nietzsche seinem faustischen Wissenstrieb zum Worte verholfen, und sie lassen erkennen, daß es nicht allein die Sehnsucht ist, den Thron der Wahrheit zu besteigen, um von hier aus wie mit göttlicher Machtvollkommenheit über die Welt zu gebieten, die dieser Leidenschaft zugrunde liegt, sondern vor allem der Drang des Forschens und Fragens selbst, mag auch die Wahrheit immer verhüllt bleiben. So nennt er jenes bekannte Lessingsche Wort, das das Streben nach Erkenntnis um des Strebens willen heiligt, eine der herrlichsten Offenbarungen dieses Geistes, und er selbst ist, um ihn sprechen zu lassen, der „moderne Kulturmensch Faust, der durch alle Fakultäten unbefriedigt stürmend, aus Wissenstrieb der Magie und dem Teufel ergebene Faust", der Glück und Ruhe opfert, um sich in seiner Leidenschaft auszuleben und mit ihr der Wirklichkeit den Sieg seiner Selbstherrlichkeit aufzuprägen.

Der Titanismus als Erkenntnisgier ist also eine weitere Form des Lebenswillens bei Nietzsche, und wenn er es auch nicht vermag, diesem Drang die Weihe im Bau eines philosophischen Systems zu geben: in seinen Werken, in seinem Ringen hat diese Leidenschaft herrliche Früchte gezeitigt, aber auch unheimliche Denkmale der Zerstörung hinterlassen. Nietzsche, der große Kulturpsycholog, der feine Ausdeuter und Errater seelischer Vorgänge, der große Historiker ist eine prachtvolle Ausstrahlung dieser faustischen Leidenschaft, aber die unbändige Verlockung, alles, was in sein Gesichtsfeld tritt, und sei es auch das Heiligste und Verschwiegenste der Seele, zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, hat sich grausam gerächt. Er hat, wie wir bereits wissen, alles Große und Erhabene, das die Erkenntnis scheut wie ein Götterbild die Berührung der frechen Hand, mit grausam zudringlichen Augen entweiht, hat sein Inneres durchforscht und

wie mit Seziermessern zergliedert, daß es gleichsam zerfiel und die Sphärenlaute aus heiligen Tiefen verstummten. Erschütternd wirkt es, diesen unheimlichen Vorgang zu verfolgen, und wenn es Heroismus ist, einem edlen Drang zu folgen, auch wenn Tod und Verderben winkt, so hat Nietzsche, unter dem dämonischen Zwang stehend, als Erkennender, dem die ganze faustische Leidenschaft eines ins Grenzenlose stürmenden Strebens einverleibt, zwar nicht einen krönenden Sieg erfochten, aber doch in heroischer Wallung ein schauriges Werk vollbracht. Ohne Hemmung hat er sich seiner Leidenschaft überlassen, und sie hat ihm gewiß Einzelsiege in Fülle gebracht. Aber, betrachtet man seine Gesamtleistung, so darf man sagen, daß er zuletzt in der Glut seiner Leidenschaft verbrennt. Denn diese lodert nicht auf als Flamme, die ihn verklärt und ihm im Siege einer hohen, alles bemeisternden Idee aufstrahlen läßt, sie richtet sich vielmehr auch gegen ihn selbst und wird so gleichsam zum Opferfeuer, das ihn verzehrt.

Eine schauerliche Tragik enthüllt sich uns so: Nietzsche, der zuweilen für sich selbst in einer unheimlichen Helle steht und sein Schicksal klar vor Augen hat, ist nicht zurückgewichen vor den Gefahren, die ihn bedrohen. Mit einer finsteren, ehernen Entschlossenheit ist er seines Weges gegangen, immer wieder versuchend, die Stimmen aus der Höhe, die ihn wegführen wollen von den Gefahren des Lebens, abweisend, dem Kampfe sich weihend in einem Trotze, der als Heroismus aufwallt.

Im Bilde des Ritters, der trotz Tod und Teufel, Abgrund und Hölle seines Weges zieht und seinen Feinden die geharnischte Brust darbietet, erscheint ihm namentlich in seiner Jugend das Ideal des Forschers, und auch später ist ihm das Erkennen immer auch ein Kriegführen, ein Heroismus, der in schwersten Kämpfen sich erprobt. Als ein solcher Ritter ohne Furcht und Tadel gilt ihm vor allem Schopenhauer, und ihm hat er eine seiner leidenschaftlichen Jugendschriften gewidmet, von der er später sagt, daß er in ihr nicht so sehr Schopenhauer geschildert habe als vielmehr das Ideal, dem er selbst zustrebte: das Ideal des Philosophen und starken Menschen, dem die Welt kein Lustgarten, den fröhliche Stimmen durchklingen, sondern ein tausendköpfiges Ungeheuer, das drohend auf den eindringt, der Miene macht, ihm entgegenzurücken. Ihm ist Schopenhauer der „Ritter mit erzenem Blick, der den Mut zu sich selber hat, der allein zu stehen weiß“: der geharnischte Ritter, dessen Herz standhält,

und der auch dann auf sein Ziel, die Wahrheit, losgeht, wenn er fühlt, daß ihn die Hoffnung nicht auf seinem Schreckensgang begleitet. Ein heldenhafter Mensch vom Schlage Schopenhauers weiht sich der Erkenntnis, auch wenn sie ihm tiefe Leiden einbringt, und sein Heroismus besteht darin, daß er das Leiden der Wahrhaftigkeit freiwillig auf sich nimmt. Der Schopenhauersche Mensch kann geradezu sein Erdenglück vernichten: seine Tapferkeit zwingt ihm einen immerwährenden Kampf auf, er muß selbst Menschen, die ihm nahestehen, befehden, muß der Gesellschaftsordnung, in die er hineingeboren, zum Feinde werden; er darf keine Schonung kennen, auch wenn er schwer darunter leidet, daß er Wunden bereiten muß. Er steht allein, bleibt verkannt: das Glück weicht ihm aus, und wenn er etwas erreicht, so ist es nicht ein Sieg, der sonnengleich aufleuchtet, sondern ein in Finsternis eingebetteter heroischer Lebenslauf. Damit hat er wenigstens sich selbst gerettet, und sein Sieg wirkt erhaben, auch wenn Trümmer, schwere Erschütterungen den Weg bezeichnen, den er hat zurücklegen müssen, um sein Werk zu vollführen: mit unbeugsamer und rauher Männlichkeit hat er sich durchgesetzt, und trotz aller Leiden, die ihm aufgebürdet wurden, einen höchsten Triumph errungen: den Triumph eines Lebens- und Machtwillens, der ihn zur Höhe des Ehrfurcht erweckenden Heros hinaufhebt.

Nietzsche gedenkt selbst noch in späteren Jahren, wo er dem deutschen Wesen so gram geworden, mit Auszeichnung namentlich auch der deutschen Gelehrten, der Philologen und Geschichtschreiber, als einem Typus starker, verwegener Männer, die sich in unentdeckte, gefährliche Gebiete hineingewagt und hier ihre Eroberungen gemacht; wie er denn überhaupt im Grunde der deutschen Seele, der er so viel Ungünstiges nachzusagen weiß, immer den Willen zum Heroismus vorfindet: einen ungeheuren Trotz und Mut auch im Anblick schwerster Gefahren, und namentlich auch in seinen ersten Schriften ist er voll Lob für diese deutsche Tugend einer ritterlichen Tapferkeit und Strenge.

Einen finsteren Haß bringt Nietzsche in seiner mittleren und späteren Zeit Luther entgegen, dem Rüpel und Bauern, der sich mit Fragen herumgeschlagen, die dem feineren Geist zu derb und plump, als daß er ihnen mehr als ein spöttisches Lächeln abgewinnen könnte. Aber immer wieder kommt seine tiefe Achtung vor der granitnen Härte, der Wucht und unheimlichen Größe dieses Mannes zum Vorschein, der gezeigt, was es heißt,

auch am Saume des Abgrundes standzuhalten und Tod und Teufel die Macht eines ehernen Willens entgegenzusetzen. In Luthers gewaltigem Willen zum Sieg, auch trotzdem er von Feinden umstellt ist so zahlreich wie die Ziegel auf den Dächern, sieht er den deutschen Ernst am Werk, den er selbst in seiner Seele trägt, jenen Ernst, den er namentlich in seinen Jugendwerken feiert als Bürgschaft dafür, daß der Deutsche noch zu Hohem und Höchstem bestimmt ist. Die Reformation wird in diesem Zusammenhang gewertet als Losbruch gewaltiger Kräfte, die den Einzelnen, mögen sie ihn auch verschlingen, hineintreiben in einen erbitterten Kampf, dessen Ausgang ungewiß, aber der erhaben wirkt, indem in ihm sich die Selbstherrlichkeit des Menschen offenbart, der lieber zu Fall kommen will, als daß er die Stimme seines Gewissens schmählich verleugnet. Dieses Luthersche „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", dringt auf Nietzsche ein als sein erhabener Wahlspruch, und er hat, als der unerschrockene Kämpfer, der den Weisungen seines Innern ohne Zögern folgt, einerlei, ob sie zum Siege oder zum Verderben führen, bewiesen, daß er sich diesen Wahlspruch beilegen durfte. Das Gefühl der Verantwortung vor dem inneren Richter, der Luthersche Wille zum Heldentum, dem die Lust, das „Glück" ein Verächtliches ist; die Kantsche Auffassung der Pflicht mit all dem Herben und Strengen, das ihr zukommt: alles dies waltet auch in Nietzsche, dem Kämpfer, der kein Fürchten kennt, und er ist sich fast immer bewußt, daß er als ein verwegener Ritter des Geistes auf dem Boden stehe deutscher Kultur. Nie mehr als in seiner Jugend, wo sein Lebenswille noch nicht so stark wie später durch Strudel unterbrochen ist, hat er seinen Stolz dareingesetzt, ein Genosse zu sein der Helden des deutschen Geistes, aber immer bleibt er deutsch auch in der düsteren Rücksichtslosigkeit, mit der er seinen Problemen, und sei es auch, daß er selbst das Problem ist, nachgeht, seinen Idealen zustrebt, der Stimme seines Innern folgt: mag er dabei auch in Stücke gehen. Er rückt in einem seiner Jugendwerke die Reformation, die deutsche Philosophie, die Musik (Beethoven), die deutsche Dichtung auf eine Linie, gedenkend des hier waltenden tiefen Lebensernstes, und er hat damals auch Richard Wagner den Heroen, denen seine Bewunderung gilt, beigesellt, den großen Musiker, an dem er schätzt, was ihn so sehr zu Schopenhauer hinzieht: „die ethische Luft, den faustischen Duft, Kreuz, Tod und Gruft." Nun, Nietzsche ist, mag er auch kein abgeschlossenes Werk hinterlassen haben,

und mag er keine verklärende Kuppel einer großen Kultur sein, selbst eine großartige Offenbarung deutschen Geistes trotz alledem. Auch er gehört zu den erlauchten Gestalten deutscher Kultur, deren Stimme aus dem Abgrund der Rätsel und Finsternisse heraustönt, ein würdiges Glied ist er jener erhabenen Brüderschaft, die sich mit heiligem Schwur einem Leben geweiht voller Gefahren und in einem Kampf auf Tod und Leben versucht, sich das Höchste abzuringen. Kaum einem seiner großen Vorgänger war es so schwer gemacht als ihm, dem Chaos den Trotz entgegenzustellen, und kaum einer hat schwerer gerungen als Nietzsche. Nicht nur, daß seine Natur mehr auf den Mißklang als auf die Harmonie eingestellt ist, so mächtig auch die Sehnsucht die Flügel ausbreitet; daß ein verborgenes Etwas, der düstere Genius seines Schicksals, ihn, wenn einmal die Pforte des Segens durchschritten war, immer wieder aus dem Paradies heraustreibt, auf daß er seinen Heldenmut stets von neuem an den Dämonen des Abgrundes erprobe: er war in das pöbelhafteste aller Zeitalter hineingestellt, entbehrte mehr als irgendein anderer der ihm vorausgehenden Heroen jener Kulturatmosphäre, die das Reifen des Genius begünstigt. Aber inmitten des Schlammes einer von teuflischen Kräften erfüllten Zivilisation hat er in allem, was er unternommen, der Leidenschaft deutschen Ernstes ein Denkmal gesetzt, das erschütternd wirkt, auch wenn es Bruchstück, oder vielleicht gerade weil es Bruchstück geblieben. Allen Leidenschaften und Trieben seines unerhört reichen Geistes, mögen sie auch in einer einzigen Seele nicht bestehen können, ohne diese zu zerreißen, ist er gefolgt mit einer Unerbittlichkeit, einem Willen zum Äußersten, daß wir in dieser Haltung etwas echt Deutsches erblicken müssen. Als Romantiker und „Dekadent", als Skeptiker, als der Mensch mit dem leidenschaftlichen Forscherdrang, als der Freigeist, der mit dem Sturm in die Weiten jauchzt, als Herold einer neuen Kultur, als Frommer und Gottloser, als Pessimist und Prophet, als Messias und Verneiner, als Anbeter der schönen Form und Genosse des Satans: in allem geht er bis ans Ende mit einer Leidenschaft, welcher vielleicht nur ein Deutscher fähig ist. Ja, gerade dieser ungeheure Ernst, der ihn verpflichtet, seinen Trieben nachzugeben, wird ihm zum Verhängnis; unter dem Schleier seiner Seele zuckt ein vielfaches Leben, das nicht in einen erlösenden Rhythmus einmündet, und an der Überfülle dieses Lebens geht er zugrunde. Er weiß von dieser Gefahr, aber er geht ihr nicht

aus dem Wege. Gerade sie, und mag er auch niedergerungen werden, ist ihm die Bürgschaft dafür, daß sein Leben in die erhaben-düstere Farbe des Heroismus eingetaucht ist, und so heißt er selbst die Gefahr willkommen, um, wenn es das Schicksal will, frohlockend auch noch im bittersten Schmerz, zu fallen.

Es ist bezeichnend, daß Nietzsche inmitten einer romantischen Atmosphäre — denn Schopenhauer und Wagner sind bei all ihrer gerade auch von Nietzsche gefeierten herben Männlichkeit ins Traumreich der Romantik geflüchtet — einen Hymnus anstimmt, schmetternd wie die zum Kampfe aufrufende Trompete: deutlich meldet sich frühe die Gegensätzlichkeit seines Wesens; der Gefühlsseligkeit des Träumers tritt zur Seite der Herrscherwille des Starken, den es drängt und treibt, der Welt zu beweisen, daß er die ritterliche Weihe nicht zu Unrecht empfangen habe. Nietzsche hätte nie solche prachtvolle, wie Fanfaren anmutende Klänge gefunden, hätte er nicht damals schon unter dem Weichen, Gefühlsseligen seiner Seele gelitten. In grollenden, vom Hall des Kampfes erfüllten Schriften drängt er dann das Frauenhafte, Zarte, Bebende, Tränenselige seines Wesens zurück (Unzeitgemäße Betrachtungen), und in den Schriften der mittleren Zeit unterzieht er sich förmlich einer antiromantischen Kur: zerreißend die holden Blüten, mit denen der Träumer seine Stirn umwunden, mit grellem Licht das Dämmerungsreich der Romantik durchstrahlend, daß die Geister des Abends und der Nacht sich erschreckt zurückziehen. Immer mehr wird ihm die Romantik zu einem Verächtlichen, Unwürdigen. Eine Weibskultur wird sie ihm, ein Blumengarten, der wohl zarten Wesen angemessen sein mag, die in Wohlgerüchen sich baden wollen, aber nicht Männern mit harten, eisernen Fäusten und erzenen Beinen. Nie ist es ihm, wie wir wissen, gelungen, die romantischen Stimmen seiner Seele zum Schweigen zu bringen, auch nicht in der Zeit, wo er die gegenromantischen Kräfte seiner Seele aufruft, ja züchtet, um sich von dem verführerischen Zauber der Klänge aus Abend und Nacht zu befreien. Ja, inmitten dieser grausamen Kur schlägt die holde Fee, die er in die Gruft betten möchte, wieder die großen Traumesaugen auf und zwingt ihn in ihren Bann. In der „Morgenröte“ und der „Fröhlichen Wissenschaft“ gehen für den, der Augen zu sehen hat, die Geister der Romantik schon stärker um als in den beiden früheren Schriften, wo sie sich nur scheu hervorwagen und gleichsam nur einmal in die Welt des scharfen Lichtes hinein-

blicken, um sich wieder erschreckt zurückzuziehen, und im „Zarathustra“ singt und klingt es wie in einem Zauberreich: so sehr auf der anderen Seite, und manchmal auch inmitten des Harfengetöns, der Spottruf des Zweiflers oder der dröhnende Lärm des Kampfes laut wird: daß, je mehr die Romantik mit ihren verführerischen Stimmen sich meldet, um so stärker die ihr feindlichen Kräfte der Seele hervordringen wie Botschaften aus einer anderen Welt.

„Gelobt sei, was hart macht!“: so lautet der Wahlspruch Nietzsches, des Kämpfers. Das Leben ist ein Problem mit vielen Stacheln, ein Dickicht mit Schlangen und giftigem Gewürm: wie sollen da zarte Frauenhände einen Weg bahnen können! Und so bäumt er sich denn gegen das „Feminine“ seines Wesens leidenschaftlich auf, wünscht sich eine stoisch-harte Haut, nennt den Mut den besten Todschläger, den „Mut, welcher angreift: denn in jedem Angriff ist klingendes Spiel“. „Düster und hart, mit gepreßten Lippen“ muß der Held den Weg zur Höhe gehen, daß der „Bergpfad knirscht unter dem Trotz seines Fußes“. Wie käme er vorwärts, müßte er achthaben auf das Insekt, auf daß er es nicht zertrete! Eine von rauhen Winden durchzogene Atmosphäre umgibt den Helden, der sich aufmacht, um am Leben seinen Arm, sein Schwert zu erproben, und je schlimmer das Leben, je boshafter die Stimmen des Abgrundes ihn höhnen, um so besser für ihn: nun zeige er, was er kann, beweise er, daß er standzuhalten vermag.

Mit solchen Stimmungen und Forderungen gerät Nietzsche, wiederum von seiner zum Äußersten drängenden Leidenschaft aufgepeitscht, in Fernen und Tiefen, daß uns ein Bangen überkommt. Sein Verlangen nach Heldentum und der Krone des Siegers läßt ihn vor keiner Schranke Halt machen; ja, im Streben, sein Heldentum ins Grenzenlose zu steigern, schreckt er nicht davor zurück, gerade das Verruchte und Böse aufzusuchen und zu preisen, auf daß der Kämpfer an ihm seine Stärke erprobe. Wohlan, vermag er auch dem Verbotenen gegenüber sich zu behaupten, ohne aufzuzucken; steht er fest, auch wenn das Urteil der Sittlichkeit, das Urteil derer, die den Werten Gewicht und Heiligkeit verliehen haben, gegen ihn gerichtet ist, dann hat er ein Erhabenes erreicht: die Stärke seines Willens hat er dann bewiesen, auch trotzdem schlechter Ruf, ja Acht und Bann ihm auf dem Wege folgen. Dem Frevel sich zu ergeben, auch ohne von der Stimme des Gewissens gemartert zu werden, ins Böse

hinabzusteigen, auch ohne vom Schwindel erfaßt zu werden; mit grausamer Hand das Gewebe der Moral zu zerreißen, auch ohne von der Verlockung geplagt zu werden, Halt zu machen und anzubeten: wer diese Härte aufbringt, der hat den Mann in sich gerettet und allem, was Weibesart ist, den Todesstoß versetzt.

Nietzsche hat diese äußerste Verwegenheit der Leidenschaft des Helden ausgedeutet als Kennzeichen des Deutschen. Zum Romantischen gesellt sich also der heldenhafte Trotz des bis zur Verruchtheit Starken als etwas gerade der deutschen Seele Innewohnendes. Aber in dem Ringen seiner Seele wird nun der verwegene Mut ausgespielt gegen das Traumhafte, Zarte der Romantik, und dabei wird die Steigerung des Heldentums des granitnen Geistes zum triumphierenden Frevel als Grundeigenschaft verehrter Ausnahmedeutschen betrachtet. „Böse, kühn, verschlagen" und dabei wieder „offenherzig", so wird Friedrich der Große, den Nietzsche seiner Manneshärte wegen bewundert, genannt; im besonderen aber denkt er bei dieser Charakteristik an einen „viel größeren Friederich", den Hohenstaufen Friedrich den Zweiten, in dem er eine erhabene Verkörperung seines Ideales sieht. Die Renaissancemenschen mit ihrer vor keinen Schranken des Gesetzes und der Sittlichkeit zurückschreckenden Selbstherrlichkeit werden weiterhin zum Range von Heldenseelen erhoben, für die das Weib im Manne ein Gespött und ein Gelächter und die Ehrfurcht vor göttlicher und menschlicher Satzung ein Überwundenes. Das Nietzsche mit Wohlgefühl erfüllende Siegfriedhafte einzelner Helden Wagners, das als etwas Gegenkatholisches gewertet wird, gehört in diesen Zusammenhang, vor allem aber taucht hier die Gestalt auf, der Nietzsche aus seiner Sehnsucht nach Hammerhärte heraus die Krone seiner Bewunderung gereicht hat: Napoleon.

Ein Gegensatz von unerhörter Spannung drängt sich uns auf: Nietzsche der Heilige oder doch nach Heiligkeit Strebende, dem aus dem in Reinheit erstrahlenden blauen Himmel, aus dem Geheimnis des in verklingenden Farben sich verblutenden Abends, aus dem tiefen Schweigen der vom mystischen Schein der Sterne erleuchteten Nacht der Hauch der Gottheit erlösend entgegenweht — und Nietzsche, der es über sich bringt, einen aus Erz geformten Menschen, den Antipoden des Heiligen, zu feiern als höchste Offenbarung des Menschentums. Aber zwischen diesen beiden Polen seiner Verehrung liegt das Unentschiedene, Chaotische seines Wesens, das sich abmüht, die sich widerstreitenden

Kräfte zur harmonieumwallten Einheit zu verschmelzen, und so sind denn die schrillen, Entsetzen erregenden Gegensätze nichts als der Ausdruck seiner Unfähigkeit, den Kampf mit Himmel und Hölle zum Abschluß zu bringen. Nietzsche ist dem Göttlichen nahegekommen wie nur je ein Frommer, in dessen anbetendem Gefühle die Welt sich zu reinem Golde läutert; er hat sich dann auch wieder so von der Gottheit entfernt, daß er zum Lobredner werden konnte dämonischer Gewalten, die, Naturmächten gleich, von nichts gelenkt als von der ihnen innewohnenden Schleuderkraft, sich austoben und in solchem Wüten, mißachtend das Wohl und Wehe der Menschen, ihr furchtbares Spiel spielen. Der Gedanke an den Krieg, wo die rohe Kraft gebietet und all die feinen, zarten Gewächse, die der Boden der Kultur hervorgebracht, als ein Nichts gelten, verhilft seiner romantischen Seele gleichsam zu einem Stahlbad; die Entfaltung rohen Willens wird genossen als Gegengewicht gegen das „Feminine" seiner Seele, und im Bilde Napoleons weidet sich der Gefühls-, Tränen- und Traumselige wie an einem gewaltigen erzenen Monument, das düster-triumphierend all das Holde und Süße, Wehleidige und so auch Quälende seiner Seele überstrahlt wie die Blumen, die an seinem Fuße kauern.

Napoleon ist für Nietzsche einmal der große Kriegsheld, der aus Granit herausgemeißelte „Mann": der Gegensatz eines in Mondscheingärten wandelnden „Dekadent". Aber nicht erst in seinen späteren Jahren, wo Nietzsche immer wieder auf das Problem Napoleon zurückkommt, hat er in der Phantasie das rauhe Leben des Kriegers ausgekostet und dem Kriegsgott seine Huldigung dargebracht; auch früher schon drängt ihn ein dem „Femininen" feindlicher Trieb immer wieder hin zum Kriege als einer Welt voll heroischer Aufregungen und stürmischen Lebenswillens. Und in der Tat: der Krieg wird von ihm mit überschwänglichen Worten gefeiert einmal als die furchtbare Wirklichkeit aufeinanderstoßender Heere, dann aber auch als Kampf auf dem Gebiete des geistigen Lebens. „Meine Brüder im Kriege! Ich liebe euch von Grund aus, ich bin und war euresgleichen. . . Wenn ihr nicht Heilige der Erkenntnis sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner. . . Ihr sollt mir solche sein, deren Auge immer nach einem Feind sucht — nach eurem Feind. Und bei einigen von euch gibt es Haß auf den ersten Blick. Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit noch

darüber Triumph rufen! Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen. Ich rate euch nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Ich rate euch nicht zum Frieden, sondern zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg. Man kann nur schweigen und stillsitzen, wenn man Pfeil und Bogen hat: sonst schwätzt und zankt man. Euer Friede sei ein Sieg. Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt... ‚Was ist gut', fragt ihr: tapfer sein ist gut. Laßt die kleinen Mädchen reden: ‚Gutsein ist, was hübsch zugleich und rührend ist.'... Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind. Ihr müßt stolz auf euren Feind sein: denn sind die Erfolge eures Feindes nicht auch eure Erfolge... So lebt euer Leben... des Krieges! Was liegt am Langleben! Welcher Krieger will geschont sein!"

Kann es verwegenere Worte über die Erhabenheit des Kampfes geben, und ist es nicht seltsam, daß solche Verherrlichung des Kampfes dem gleichen Munde entstammt, der die zartesten romantischen Sehnsuchtslaute, die dem Glück des Friedens gelten, aushaucht? Was mag es doch sein, was Nietzsche im Tiefsten zu solchem Lobpreis des Krieges bestimmt? Abgesehen davon, daß dieser Hymnus sein eigenes, auch auf den Kampf eingestelltes Leben rechtfertigt und verklärt, so ist es herausgeboren aus dem Verlangen nach jener triumphierenden Haltung, die der Krieg dem Kämpfer verleiht, zumal Nietzsche immer wieder von romantischen Schwächegefühlen überfallen wird, das Schwert in die Scheide steckt und, sich abwendend von dem unruhigen, verletzenden Treiben der „Welt", Ruhe und Erlösung sucht, indem er sich den Schauern gottinnigen Gefühles überläßt. Nietzsche kann gewiß als der unerschrockene Kämpfer, der er ist, hart sein, aber diese Härte ist ein Vorübergehendes: das „Weib" in ihm meldet sich immer wieder und gibt ihm Rührungen und romantische Sehnsüchte ein. So leidet er schwer an den Unentschiedenen, Schillernden seines Wesens, und wie er bald von dem Verlangen übermannt wird, einzutauchen in den heiligen Glanz des Göttlichen, wo der Kampf ein Ende hat und die Harmonie sich wie eine mächtige Kuppel über die Seele baut, so lechzt er bald auch danach, alle Romantik von sich abzuschütteln, um aufzuwallen als wuchtiger, triumphierender Kampfeswille.

So begreifen wir die Bewunderung, die Nietzsche Napoleon entgegenbringt. Wenn Nietzsches Seele unerhört verwickelt ist,

so ist die des großen Kriegsmannes, so wie ihn Nietzsche sieht, in ihrem Aufbau höchst einfach: ein einziger, gewaltiger Trieb formt ihn zu einer Gestalt von antiker Prägung. In ihm ist nichts von dem leidenschaftlichen Ringen moderner Geister mit ihrem Heimweh, ihrem ewigen Suchen, ihrem Haschen nach Idealen, von all den schweren Erschütterungen, denen sie als entwurzelte Menschen ausgesetzt sind; er ist vielmehr ein Sohn der „Natur", hart, grausam, selbstsicher, dämonisch wie diese, frei von all der Gefühlsseligkeit der Zärtlinge: ein Losbruch gleichsam einer Urkraft, die unbekümmert, sich selbst rechtfertigend, auf ihr Ziel losgeht und so das prachtvolle Schauspiel eines in seiner Art vollkommenen Menschen darbietet.

Der Held als Krieger, als Herrscher, der am Leben seinen Trotz und die Energie eines gewaltigen, ungeheure Widerstände überwältigenden Willens ausläßt, wird so mit dieser Apothese des Korsen gepriesen, ja, Nietzsche gibt sich der Hoffnung hin, daß Napoleon zum Retter des kranken Europa werden könnte: des verweichlichten, schlaffen, durch das Christentum, die Romantik und Philisterhaftigkeit vergifteten Alteuropa. „Napoleon verdankt man's, daß jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben, kurz, daß wir ins klassische Zeitalter des Krieges getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichsten Krieges im größten Maßstabe (der Mittel, der Begabungen, der Disziplin), auf das alle kommenden Jahrhunderte als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden — denn die nationale Bewegung, aus der diese Kriegsglorie herauswächst, ist nur ein Gegenchok gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden". So wird Napoleon in der europäischen Kultur den „Mann" wieder zu Ehren bringen, der zurückgewichen ist vor dem Kaufmann, dem Philister, vor dem Weib, und insofern knüpft Napoleon dort wieder an, wo die Renaissance aufgehört hat.

Unterlassen wir es, diese Deutung der Entwicklung Europas einer Kritik zu unterziehen. Genug, daß sie uns zeigt, welche leidenschaftliche Huldigung Nietzsche, um den Romantiker seiner Seele loszuwerden, dem Kriegsgott darbringt und dabei noch seine persönlichen Bedürfnisse zu solchen der Kultur seiner Zeit ausweitet. Wenn es so scheinen könnte, daß seine Verherrlichung Napoleons der Ehrfurcht, die er dem deutschen Geist entgegenbringt als dem Geist eines vor keinem Wagnis zurückschreckenden Kampfes-

willens, Abtrag tun könnte, so zeigt nun die Tatsache, daß er Goethe, vor dem er immer bewundernd steht, in die Nähe Napoleons rückt, daß dem keineswegs so ist. Auch Goethe, den er merkwürdigerweise feiert als Antipoden Rousseaus und damit als Verwandten Napoleons, hat, indem er wie dieser den Kampf gegen das achtzehnte Jahrhundert mit seinen Schwärmereien sieghaft aufgenommen, den Mann, den starken Willen wieder gerettet. Goethe und Napoleon werden in diesem Zusammenhange zu „großen Menschen" und damit auf die Höhe jenes Ideales gehoben, das Nietzsche den Weisungen seiner gegenromantischen Leidenschaft verdankt. Sie sind Verkörperungen eines gewaltigen Willens, der über weite Strecken des Lebens gebietet, alles kleine Zeug verachtet und wegwirft, und „seien darunter auch die schönsten, göttlichsten Dinge von der Welt".

Das Ideal der Härte und Stärke wird in eine weitere Beleuchtung gerückt, wenn wir es begreifen als eine Überwindung oder doch als ein Gegengewicht gegen die Mitleidsmoral, die durch die Schopenhauersche Philosophie einen so verführerischen Ausdruck erhalten. Nietzsche, der so viel Weiches, Zartes, Hingebendes an sich hat, wird durch diese Lehre, mag er auch bald das Eherne des Herrscherwillens Schopenhauers erkannt haben, aufs tiefste erfaßt. Eine metaphysische Rechtfertigung ist sie ihm eines edlen Triebes seines eigenen Herzens, und so sehen wir, wie er, namentlich in seiner Jugend, wo ihm die Lehre Schopenhauers zu einer Erlösung verheißenden Offenbarung wird, bestrebt ist, durch ein Handeln im Sinne dieses Ideales sich zu heiligen. Auch wenn Schopenhauer nie in Nietzsches Leben eingegriffen hätte, so wäre er der Gewalt des Mitleides unterworfen gewesen, und gerade auch in Zeiten, wo er Schopenhauer seine Pfeile zusendet, läßt ihn das Problem des Mitleides nicht los. Bei Nietzsche zeigt sich in der Tat das Mitleid so entwickelt, daß ihm fremdes Leid tief in die Seele sticht. Setzt mich dem Anblick der Not aus, sagt er irgendwo einmal, und mein Herz krampft sich zusammen. Oder er gesteht in einem Brief an Overbeck, daß sein Sinn für Gerechtigkeit außerordentlich entwickelt sei, so daß er bereit sei, gerade das ihm Feindselige mit der größten Milde zu behandeln. Versteht man es so, daß er, der ein Kriegsmann sein muß und ein Kämpfer ist von wahrhaft tragischer Vergangenheit, am Mitleid schwer leidet und so vor ihm warnen kann als einer Gefahr, die den zum Schlage erhobenen Arm entwaffnet und das Herz sprechen läßt, wo der harte Wille gebieten sollte? „Seid

mir gewarnt vor dem Mitleiden: daher kommt noch den Menschen eine schwere Wolke! Wahrlich, ich verstehe mich auf Wetterzeichen." „Im Schonen und Mitleiden lag immer meine größte Gefahr; und alles Menschenwesen will geschont und gelitten sein." Zarathustra warnt sich immer wieder selbst vor seinem Mitleid: denn „viele Leidende, Zweifelnde, Verzweifelnde, Ertrinkende, Frierende" sind zu ihm unterwegs: soll er sich ihrer Not aussetzen und sich die ganze Last ihrer Not aufbürden? Müßte er nicht zusammenbrechen unter der Fülle der schmerzenden Eindrücke und so sein Selbst aufgeben? Nietzsche macht dem Mitleid den Vorwurf — und hier kommt wieder der Antiromantiker zum Vorschein —, daß es dem Menschen die beste Kraft raube, das Lebensgefühl unterbinde und das Leiden, das mit dem Leben an und für sich gegeben ist, noch vermehre. Es hemme den Flug in die Höhe, ziehe den, der ihm ausgesetzt ist, zu den Niedrigen und Elenden herab, ohne daß dadurch die Not beseitigt werde; es bereite dem Starken, den es zum Kampfe treibt, wie ein in Tränen aufgelöstes Weib schwere Stunden. Eine Verschwendung von Gefühlen wird es genannt, ein Parasit, der die Luft, in der der Kämpfende erquickt atmet, vergiftet, und es wird gelegentlich schon deshalb abgewiesen, weil es auf Affekten beruht: es ist eine instinktive Moral, „welche nicht auf klarem Denken und festen Grundsätzen beruht, sondern nur aus Herz und hilfreichen Händen besteht". Und Nietzsche weiß es aus Erfahrung, was es bedeutet, wenn man sich der Mitleidsmoral verschrieben hat. Geht einmal allem Elend, das in dieses Leben eingemischt ist, absichtlich nach, leitet es über in eure Seele, erlebt den Gram der Bedrückten noch einmal, und die Wolke des schwärzesten Elendes hüllt euch ein: der Mensch müßte krank werden und so von den Schauern des Abgrundes überwältigt werden, daß er am liebsten für immer Abschied vom Leben nehmen möchte.

Gelobt sei also, was hart macht. Wo das Mitleid mit seiner tränenumflorten Stimme das Herz überredet, da ist das Leben um allen Heroismus, alle Größe gebracht. Baut sich aber ein heldenhaftes Leben auf den Mut auf, der auch dann noch standhält, wenn der Untergang eine schreckliche Möglichkeit ist, wohlan, so erprobe der Mut auch seine Kraft am Mitleiden, dem gefährlichsten Gegner des Helden. „Mut ist der beste Totschläger: der Mut schlägt auch das Mitleiden tot. Mitleid aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden."

Es wird also keineswegs das Leiden aus der Welt herausgedeutet, es wird ihm gegenüber vielmehr eine andere Haltung eingenommen als die des Romantikers mit seinem zarten Herzen; es wird ihm, als dem Furchtbaren, das vom Dasein nicht zu trennen ist, die Hammerhärte eines männlichen Willens entgegengestellt, die tapfere Selbstbehauptung des Helden, der seinen Weg geht, mag auch das Elend wie Gewürm um ihn wimmeln, und mag er auch selbst, wo er mit starken Feinden zu ringen hat, schwere Leiden zu erdulden haben. Das ist eben das Problem: das Leben zu bemeistern, auch trotzdem so Vieles überredet, es zu fliehen und auf einer weltentrückten Insel sich im zarten Sonnenschein des Friedens zu ergehen; mit ihm fertig zu werden auch trotz des Grausigen, das ein Blick in seine Abgründe darbietet. So bleibt der pessimistische Grundton, der in Nietzsches Seele schon frühe hineinklingt einmal aus der Welt des Christentums, dann der Romantik erhalten. Aber wenn der Romantiker und Dekadent dem Leben aus dem Wege geht und Erlösung sucht, indem er sich versenkt in den heiligen Klang göttlicher Harmonie, oder wenn der Schmerz heilig gesprochen wird in der Sehnsucht nach einer Kunst, die ihn mit einem zarten, traumhaften Glück durchhaucht, so nimmt Nietzsche, der Kämpfer, das Leiden als eine furchtbare Tatsache des Lebens hin, es selbst preisend, da es nötig ist, soll ein heroisches Leben möglich sein. Auch der Romantiker braucht das Leiden und sieht in ihm ein Anderes als lediglich eine schmerzende Sinnlosigkeit: aus seinen Tiefen sehnt er sich ja hin zu den Höhen der Gottheit, aber die Welt mit ihren Gebrechen flößt ihm Grauen ein und wird entwertet durch ein jenseitiges Dasein, das gereinigt ist vom Schmerz und all dem Quälenden des Ringens. Nietzsche aber, den das Verlangen nach der Fülle des Lebens antreibt, sich in das wilde Spiel des Werdens zu mischen, setzt dem Grauen die stählerne Energie eines Willens entgegen, der den Widerstand braucht, um sich auswirken zu können, und so bildet sich denn ein Pessimismus heraus, der nicht, wie der Schopenhauersche, zu einer Verfluchung und Verachtung des Lebens führt: ein Pessimismus der Stärke, ein tragischer, oder, wie er auch einmal genannt wird, ein germanischer Pessimismus, der die Welt bei all dem Schauerlichen, das sie birgt, segnet als die Wirkungsstätte des Helden, der nicht zu denken ist, ohne daß furchtbare Gewalten auf ihn eindringen. Von diesem Pessimismus der Stärke wird der romantische Pessimismus als ein solcher der Schwäche scharf getrennt,

und in dieser Trennung kommen die beiden Grundtendenzen der Seele Nietzsches deutlich zum Vorschein. Über letzterem steht gleichsam das Zeichen des Niederganges, des Versinkens in einen Zustand der Ruhe und Erlösung; über ersteren das flammende Zeichen des Aufgangs, des Willens zur Macht, zum Heroismus auch um den Preis, daß der Kampf furchtbar ist und der Held vom Abgrund verschlungen wird. Der Pessimist als Romantiker nimmt am Leben aus dem Gefühl seiner Schwäche heraus Rache, indem er es verlästert, ihm die Qual seines Daseins einbrennt, und es so zu einem Ort des Fluches macht; der Pessimist als der Starke, den der Wille zum Leben durchwallt, liebt und lobt dieses Leben, auch wenn es nächtig ist und über und über mit Gram beladen; er beschenkt es, mag es auch vom Standpunkt des „dekadenten" Romantikers noch so unvernünftig erscheinen, mit einem neuen Sinn: es ist der Boden, auf dem er zur Höhe seiner Selbstherrlichkeit wächst.

Damit sind wir zum Problem des Dionysischen gelangt, aus dem man so viel Wesens gemacht hat, daß es Uneingeweihten erscheint, es bilde den Kern des Lebens und der Lehre Nietzsches: während es sich lediglich um eines der Erlebnisse handelt, nicht um das Grunderlebnis schlechthin.

In den Ausführungen über das Dionysische, in den dichterischen Offenbarungen, die aus dieser Stimmung hervorrauschen, kommt Nietzsche, der nach der Fülle und dem Glanz eines großen Lebens sich sehnende, mit den Gewalten des Daseins heroisch kämpfende Nietzsche zum Wort, und stellt man das Problem des Dionysischen in den Vordergrund, wie als ob es das ganze Erleben Nietzsches beherrsche, so leugnet man damit den Romantiker und Dekadent, der, universalgeschichtlich betrachtet, vielleicht von größerer Bedeutung ist als der Jünger des Gottes Dionysos.

Es ergab sich, daß Nietzsche über die Schwere des Lebens zu triumphieren sucht, indem er sich der Sehnsucht hingibt nach leichten Füßen und Vogelschwingen, um tanzend, fliegend über das Dasein hinwegzugleiten. Aber immer wieder meldet sich der furchtbare Ernst und die drückende Gewalt des Lebens, und so werden diese, auch wenn das Spottlachen über die Plumpfüßler nicht verstummt, hingenommen als ein Unabwendbares: ohne Härte, Grausamkeit, ohne Heroismus mit zusammengebissenen Zähnen geht es eben nicht, sich in diesem Leben voll Bosheit, Tücken, unheimlichen Zufällen zu behaupten. Das Schauerliche, das dem Leben eingesenkt, wegzuleugnen, wäre ein

Verbrechen wider den Geist der Erkenntnis, dem sich, ist das Auge rein und nicht von Irrbildern getrübt, das Werden als ein Entsetzen erregender Vorgang darbietet. Wie aber, wäre es nicht ein höchster Triumph menschlicher Kraft, wenn es gelänge, dieses Leben mit all dem Furchtbaren, das es enthält, zu erobern mit der Macht eines Willens, den die Lust eines Gottes durchrauscht, der spielend, aus der Fülle überströmender Kräfte heraus, den Widerstand niederzwingt? wenn es möglich wäre, ungeheure Lasten wie durch einen Zauber zu bewältigen, so daß ihnen die niederdrückende Wucht der Schwere geraubt wird und sie dem Gebot des Willens gehorchen wie Wolkenmassen dem Befehl des brausenden Sturmes? wenn es dem Helden gelänge, im Kampfe mit den Ungeheuern, die sich ihm entgegenstellen, den Sieg zu erringen mit einer Leichtigkeit, daß seine Stirn in den Glanz getaucht ist einer göttlichen Selbstherrlichkeit?

Das dionysische Erlebnis bedeutet bei Nietzsche eine Verklärung dessen, was im Weltgeschehen, dann im Lebensprozeß des selbstherrlichen Einzelnen als quellende Unrast des Werdens erscheint. Nietzsches Leben aufgefaßt als Experiment, als Wanderung und Abenteuer und Spiel, Nietzsche als Mephistopheles, der verruchten Sinnes am Ehrwürdigen und Heiligen seine Bosheit erprobt: alles dies ist noch nicht das Dionysische. Konnten wir doch nachweisen, wie Nietzsche unter der bohrenden Unruhe eines ewig weiterdrängenden Lebenstriebes von tiefen seelischen Leiden heimgesucht wird, so daß er aus dem Abgrund dieser Leiden herausstrebt, um, von göttlichen Lüften umkost, der Seligkeit des von der Qual des Daseins Erlösten teilhaftig zu werden. Wie aber, wenn das Werden mit all seinen Zufällen, Finsternissen und Bitternissen ebenfalls göttlich verklärt werden könnte? Das macht eben das Wesen des dionysischen Erlebnisses aus, daß das Werden mit all dem Auf und Ab seines stürmischen Rhythmus heilig gesprochen wird, daß der Schmerz des Ringens, das Schwere des Kampfes, die oft entsetzenerregenden Lagen des Helden nicht allein hingenommen, sondern aus einem Überschuß zeugender Kräfte heraus ekstatisch gepriesen werden. Der dionysische Mensch ist mit einer überschäumenden Fülle von Kräften begabt, so daß er nicht wie der Romantiker das Chaos des Weltgeschehens, in das seine Seele einbezogen ist, flieht, als ob sich Dämonen auf ihn stürzten, sondern sich triumphierend in es einmischt und es, betrachtend, handelnd, kämpfend, glückberauscht genießt. Mag auch der Schmerz sich tief in seine Seele

graben: sein Verlangen nach dem Wechsel ist so unbändig, daß dadurch dem Leid das Niederdrückende einer romantisch-pessimistischen Stimmung geraubt wird: der Schmerz wird heilig gesprochen im Rausche einer Verzückung, die aufleuchtet aus der rasenden Bewegung der Kräfte wie die hochaufschlagende Flamme aus eines Gottes Herzen. Im dionysischen Erlebnis wird dem Werden die Farbe des Unvollkommenen, Unfertigen, Beunruhigenden, Drückenden abgestreift, das Werden wird genossen als eine Einheit, in der die Gegensätze zum Ausgleich kommen, und diese Einheit wird empfunden — mag sie auch, da ja alles beständig in Bewegung ist, ein chaotisches Kräftespiel darstellen — als Ausdruck einer göttlichen Lebensfülle. Wer mit dem Blick des dionysischen Menschen ins Leben schaut, dem wird etwas zuteil von dem Glück eines Gottes, „der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne wird", der sich, „Welten schaffend, von der Not der Fülle und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze erlöst". Der dionysische Philosoph geht also eine weite Strecke mit Schopenhauer, dem Philosophen des romantischen Pessimismus. Auch er weist die Deutung des Optimisten, dessen Ohr ganz auf den Einklang eingestellt ist, als einen Frevel an der Wahrheit ab, auch ihm ist die Welt im tiefsten Grunde ein Chaos: ein ungeheures Kräftespiel, dem kein Anfang und Ende gesetzt ist, „ein ewiges Meer in sich selbst stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend . . . mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus dem Einfachsten in das Vielfältigste hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, sich selbst Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklanges . . . sich selber segnend als . . . ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt". Der dionysische Mensch sowohl wie der romantische Pessimist wurzeln im Chaos. Aber während letzterem das Wirrsal zur Hölle wird, dem er seinen Himmel als eine Welt des Friedens und der in die Stille eingebetteten Harmonie gegenüberstellt, preist Dionysos das Chaos, auch wenn von seinen Fluten die formgewordene Kraft verschlungen wird, indem ihm aus der Fülle seiner weltliebenden Seele heraus ein in die Unendlichkeit hinausströmendes Werden mit all seinen Wirbeln und Katarakten zum Bild des Erhabenen wird. Mit brausenden Hochgefühlen wird

all das Unvernünftige, Unheimliche, all das Dämonische wilder Kräfte gesegnet, und wenn das Böse in wahren Schreckensklängen sich offenbart, so verleiten diese mitnichten zu einem das Leben anklagenden Pessimismus: es ist höchstens ein Pessimismus jenseits von Gut und Böse, der beibehalten wird, ein Pessimismus, der wohl die schauerliche Fülle des Leides anerkennt, aber damit nicht ein Verdammungsurteil über die Welt verbindet. Nein, das Schwere, wie es das Erleben und Betrachten des Leidens mit sich bringt, wird immer wieder überwunden im Rausche eines Willens, der mit der brausenden Energie eines von Triumphgefühlen beherrschten Eroberers seine bald abwärts, bald sonnenwärts führende Bahn geht und der Seele durch solch titanisches Vorwärtsschreiten das Hochgefühl einer sich selbst segnenden Bewegung einbringt.

Nietzsche folgt wieder seiner Neigung zum Äußersten, wenn er den dionysischen Helden zum titanischen Frevler „erhöht". Die dionysische Weltauffassung ist an und für sich über den Begriff des Guten und Bösen hinausgerückt, und das Kainszeichen des Frevlers an der Stirn dieses Übermenschen bedeutet so viel wie eine Entweihung desselben. Aber indem Nietzsche unter dem Frevlerischen seiner mephistophelischen Natur schwer leidet, so ist es zu verstehen, daß er auch den Frevel zu weihen sucht. Würde es nicht, so könnte man mit Nietzsche fragen, einer Steigerung des dionysischen Helden gleichkommen, wenn er das Verbrecherische seines Tuns wohl empfinden, aber zugleich auch die Kraft aufbringen würde, es im Triumphe gutzuheißen? Wenn er als titanischer Empörer die furchtbare Tat, Verneinung und Zerstörung sich erlaubt als einen Luxus, den eben nur er sich leisten kann? Würde sich nicht eine Glorie von göttlichem Heldentum um sein Haupt legen, wenn er das, was sonst Entsetzen erregt, im brausenden Überschwang seiner Kräfte gleichsam spielend vollführt?

Der dionysische Held wird dadurch, daß ihn sittliche Bedenken auf seinem Fluge nicht aufzuhalten vermögen, wieder der Natur zurückgegeben. Das Titanische, göttlich Unbekümmerte des Naturgeschehens kommt in ihm machtvoll zum Ausdruck, denn er zerreißt das Netz der Satzungen und vermischt sich mit den Kräften der Natur als ein Geist, in dem das Weltgeschehen mit seinen Bildungen und Zerstörungen prachtvoll sichtbar wird: ein wilder, freier Sturmgeist ist er, der dahinbraust mit göttlichen Schwingen, die Trübsal der Weltverleumder unter

sich wie schwarze Moore, in der sich Frösche tummeln, den Himmel Unschuld über sich. Schon in jungen Jahren ist Nietzsche das Bild des dionysischen Aufschwungs im Anblick der Natur aufgegangen; ein Gewitter, das sich gewaltig mit Sturm und Hagel entlud, ward ihm zum Sinnbild eines aus den Tiefen göttlicher Fülle und Allmacht heraufrauschenden Lebens, das frei dahinströmt, ohne von den Wirbeln sittlicher Bedenken gehemmt zu werden. „Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige ‚du sollst', ‚du sollst nicht'! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel! Freie Mächte, ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie, reiner Wille, ohne Trübungen durch den Intellekt!"

Unsere Darstellung hat nun ergeben, daß das dionysische Erlebnis der Sehnsucht entstammt, im Bereich des Werdens selbst die Erlösung zu finden. Nietzsche, als der ewig Bewegte, ewig Fortstürmende, erleidet einmal alle Qual dessen, der aus der Heimat vertrieben. Aus dieser Qual entspringt die Sehnsucht, in der Welt nie rastender Veränderung selbst von einem Frohgefühl, wie es die Heimat eingibt, erfüllt zu werden, und so wird ihm denn das Dionysische zum Inbegriff der Heiligung der Persönlichkeit inmitten des Sturmes entsesselter Kräfte. Das Weltgeschehen selbst mit seinen furchtbaren Erscheinungen wird göttlich verklärt, das wirbelnde Kräftespiel betrachtet als ein Abbild des dionysischen Menschen. In jedem Augenblick stellt die Welt gleichsam die erreichte Erlösung eines Gottes dar, der im Bauen und Zerstören seine Hoheit offenbart. Göttlicher Abglanz liegt aber auch auf dem dionysischen Menschen. Frei und selbstherrlich ist er als der Sohn der Natur, keine Autorität gebietet über ihn, aus den Tiefen seines Wesens brechen seine Kräfte heraus wie aus einem göttlichen Abgrund, ihm ein Glück einbringend, in das alles Düstere, Schmerzende, wie es der Vorgang des Bauens und Niederreißens mit sich bringt, eingegossen ist, wodurch es dann geheiligt wird. Der Mensch, der die dionysischen Weihen empfangen hat, erlebt so den als Verzückung genossenen Klang der Harmonie inmitten des Stromes des Werdens selbst. Er ist ganz Einheit, ganz brausendes Glücksgefühl, das ihm zuströmt im dämonischen Aufwallen unerschöpflicher Kräfte; der Gegensatz zwischen Seele und Natur, zwischen Seele auch und Leib ist überbrückt.

Nietzsche, eine unbändige, vom Anhauch wilder Leidenschaften beflügelte Natur fühlt sich also heimisch in jener schauerlichen

göttlichen Region, in die namentlich in urzeitlich geprägten Epochen der Mensch sich hinaufschwingt im Hochgefühl einer aus der Raserei herausgeborenen Verzückung. Tanzend, kämpfend sich hineinstürzen in eine Glut des Gefühles, daß ein heiliger Wahnsinn den Menschen ergreift, dies kommt im dionysischen Erlebnis, wie es Nietzsche zuweilen glutvoll beschrieben, zum Vorschein. Hier sind Mensch und Natur eins. Vom Rausche des Gefühles beherrscht, strömt die Seele glühend in das Weltgeschehen ein, es läuternd, verklärend, und damit es segnend mit seinem Wechsel und Widerstreit. So wird der Jünger des Rauschgottes Dionys über all das Gebrechliche eines am Einzelnen haftenden Menschentums herausgehoben, und selbst der Leib wird vergöttlicht. „Es ist wahrscheinlich, daß bei solchen vollkommenen und wohlgeratenen Menschen zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichnisrausch der höchsten Geistigkeit verklärt werden; sie empfinden an sich eine Art Vergöttlichung des Leibes und sind am entferntesten von der Asketenphilosophie des Satzes ‚Gott ist Geist'."

Mit dieser Lehre hat Nietzsche angeknüpft an uralte religiöse Erlebnisse, und er ist sich dieses Zusammenhanges wohl bewußt. Hat er doch ein von den Schauern heiliger Begeisterung erfülltes Buch, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", dem dionysischen Griechentum geweiht, aber er hat auch sonst gelegentlich mystische Bewegungen anderer Völker berücksichtigt. Die tiefe religiöse Sehnsucht, aus dem Verwickelten einer die Seele quälenden Zivilisation herauszukommen, spricht sich in seinen Offenbarungen über das Glück des dionysischen Menschen aus, und so träumt er sich denn zurück in jene Stimmung alter Zeiten, die den Menschen mit den Flammenschwingen der Verzückung in göttliche Höhen trägt. Da nun auch die beschauliche Mystik Nietzsches sich in der Urzeit vorfindet, so ragt Nietzsche — namentlich wenn man noch bedenkt, daß auch sein Prophetenwille erinnert an geweihte Gestalten ferner Zeiten — in seinem Kampfe gegen das Zerrissene, Unfertige seines Wesens vor uns auf wie ein Vertreter einer längst versunkenen Kultur. Und gerade als Herold des Gottes Dionysos ist er umgeben von einer geheimnisvollen, schauerlichen Atmosphäre, daß man sich immer wieder fragt, wie es hat möglich sein können, daß ein solcher Mensch inmitten einer alles Mystische zerfressenden Zivilisation erstehen konnte. Er hat es selbst einmal nahegelegt, den dionysischen Menschen als eine Steigerung des Menschen Rousseaus zu be-

greifen, der sich nach Jugend, nach einem frischen, von den Gewalten der Zivilisation befreiten Leben sehnt und so hinausflüchtet in die Natur, wo er wieder, umhaucht von zarten Lüften, als ein ganzes, harmonisches Wesen atmen kann. Zurück zur Natur strebt eben auch der dionysische Mensch, aber er genießt die Harmonie mit dem Weltganzen nicht im stillen Glück der Idylle, sondern als Hochgefühl, das auflodert wie eine schauerlich-triumphierende Flamme. Er ist, im Gegensatz zu dem vom Hauch der Idylle umsäuselten Menschen, vor allem Willensgewalt: der rauschende Strom einer Macht, die aus seiner Seele herausbricht wie eine Feuergewalt, in deren Glut die Welt geläutert wird, daß sie aufglänzt wie flammendes Gold. Auch in der abgeschiedenen Welt der Idylle kommt der Tanz und damit der Leib wieder zu Ehren, aber der Tanz der Geweihten aus der Gefolgschaft des Dionysos ist ein anderes als der Reigen fröhlicher, zufriedener Menschen, ein anderes auch als der Tanz im Sinne der „fröhlichen Wissenschaft". Ein Taumel ist er berauschter Menschen, in denen der Rhythmus einer wirbelnden Bewegung die Glut entfacht einer Verzückung, die sie erhöht zu göttlichen Gestalten, die die Welt nicht mehr als schwarzes Problem ängstigt. Auch hier ist also der Tanz ein Mittel, die Schwere des Lebens zu überwinden, aber die Zauberkraft des beflügelten Fußes entbindet das Glücksgefühl einer bacchantischen Raserei, das dem Menschen die Wonnen göttlicher Fülle verschafft.

Es ist nicht zu leugnen: es fehlen weder in „Zarathustra" noch in anderen Schriften Offenbarungen, in denen etwas von der Gewalt des dionysischen Erlebnisses in der Sprache lebendig wird. Aber in der Hauptsache bleibt Dionysos für Nietzsche ein Ideal, das er nicht einmal festzuhalten vermag. Denn immer wieder bricht die romantische Stimmung durch, die die wilde Lebensgier verpönt und ihre Krönung findet im Ideal einer Heiligung, die sich vollzieht in den entrückten, sternüberglänzten Gefilden des Schweigens. Zu verstehen aber ist es, daß sich Nietzsche dem dionysischen Ideal immer wieder mit tiefer Inbrunst hingibt: nicht nur insofern, als durch es der stürmische Drang seiner Seele, der ihm so viel Pein einbringt, geheiligt werden soll, sondern auch indem es vor ihm aufstrahlt als eine Verklärung und Vergöttlichung des Leibes, die bei Nietzsche, an dem ja die Krankheit zehrte, ein jauchzendes Wohlgefühl auslösen mußte. Eine Neurose der Gesundheit hat er einmal

die dionysische Verzückung genannt, und fürwahr, seine Sehnsucht auch nach Gesundheit, nach einem in prachtvoller Leiblichkeit sich auswirkendem Leben hat ihm die Hand geführt beim Ausbau dieses Ideales, in dem die jubelnde, überquellende Kraft des Frühlings sich offenbart in brausendem Hochgesang.

Hat nun Nietzsche auch seine Kunst, in der alles das, was im dionysischen Erlebnis beschlossen ist, zum Erklingen kommt? Daß er dionysischer Künstler nur im beschränkten Maße ist, haben wir soeben angedeutet. Aber wie bezeichnend, daß er, sobald er unter dem Eindruck des in wilder, triumphierender Pracht sich äußernden dionysischen Erlebnisses steht, die Kunst schlechthin aus dem dionysischen Zustand oder doch einem dem Dionysischen verwandten Zustand hervorströmen läßt! Die Kunst, so behauptet er, wenn sie diesen Namen verdienen soll, ist eine Offenbarung blühender Leiblichkeit, ein Strom aus den Tiefen eines gesteigerten Lebensgefühles, ein Jauchzen, Klingen und Singen aus einer Seele, die vom Drange des Aufschwunges beherrscht ist. Eine Kunst, die aus der Müdigkeit herausgeboren ist, eine Kunst also der Dekadenz gibt es nicht. Denn das Schöne steht immer im Dienste der Erhaltung des Lebens, seiner Förderung und Steigerung: das Wohlgefühl findet hier seine Sprache, und diese Sprache bedeutet wiederum für den, der sich ihr hingibt, Lebens- und Machtgefühl. „Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins ... Was bedeutet eine pessimistische Kunst? Ist das nicht eine contradictio?“ Und nun spricht Nietzsche von einem skandalösen Mißverständnis Schopenhauers, wenn er die Kunst in den Dienst der Verneinung des Lebens stellen wolle. Nietzsche vergißt dabei, daß es in der Tat eine Kunst gibt, die mit süßen Tönen vom Leben hinweglockt und der Müdigkeit einen Ausdruck verleiht, der ein hohes Wohlgefühl auslöst, und dabei doch überredet zur Flucht aus dem chaotischen Reiche des Lebens hin zu Auen, über die besänftigend der Atem eines Gottes weht, den man als Gegenpol des Dionysos bezeichnen könnte: des Gottes, der im Schweigen Offenbarung redet der von der Unruhe sich erschreckt abwendenden Seele. Er vergißt namentlich, daß er selbst, wenn seine Seele dazu aufgelegt ist, tief empfänglich ist für eine Kunst, in der das Wohlgefühl des Versinkens, die Seligkeit der Müdigkeit im Anblick eines Gottes, der dem Bedrückten die Qual des Ringens abnimmt, eine Sprache erlangt.

Die Bedeutung einer erlösenden Macht hat freilich für Nietzsche

die Kunst immer. Die Kunst erlöst den Erkennenden, dessen Auge hingerichtet ist auf das Entsetzliche des Weltgeschehens, von dem Alpdruck des Furchtbaren, indem sie dieses zum Erhabenen gestaltet; sie erlöst den Handelnden, der in seinem Ringen all das Furchtbare eines von dämonischen Gewalten erfüllten Daseins erlebt, von der niederdrückenden Wucht des Grausigen, indem sie ihm das beflügelnde Bild des in einer Glorie erstrahlenden Helden vor Augen rückt; sie erlöst den Leidenden von der Pein der Schmerzen, indem sie diese mit ihrer Zauberkraft verklärt, in Zustände einströmen läßt, wo sie in der Glut der Verzückung geläutert werden und einmünden in ein Wohlgefühl von berauschender Macht. So wird die Kunst gegenüber der „Dekadenz" als eine Gegenbewegung aufgefaßt, die Kunst, in der, wenn auch manchmal nur verhüllt, die Dankbarkeit sich ausspricht dem Leben gegenüber, mag dieses auch Fragwürdiges und Furchtbares übergenug bergen.

Die Kunst also, mag man sich auch in ihrem Reiche als ein Erlöster ergehen, ist alles andere als ein Spiel der Oberfläche, sie glüht vielmehr aus einer Tiefe voll unheimlicher Kräfte heraus, und eine Kunst, die nicht auf dem Boden des Leides gewachsen, ist undenkbar. Aber von hoher Bedeutung ist es, ob das Leid als Folge der Schwäche oder der Stärke, der Verarmung oder der Überfülle des Lebens sich einstellt. Im ersteren Fall kommt eine „Kunst" zustande, die Nietzsche, der Gegenromantiker, verdammt als eine Fälschung des wahren Charakters der Kunst, im letzteren Fall eine dionysische Kunst, in der das Leiden, wie es gegeben ist mit der Fülle von Problemen, die ein gewaltiger Lebenswille zu bewältigen hat, einmündet in den glühenden Klang der Weltverklärung. Und zwar ist es das Rauschgefühl, dem es gelingt, das Leben mit all dem Schauerlichen, das ihm beigegeben, für die Kunst zu erobern. Der Rausch ist Ausdruck eines überbrausenden Machtgefühls, das sich entlädt im Tanze, im kühn unternommenen Abenteuer, in einer heroischen Stimmung, der zufolge auch die Gefahr des Sturzes in die Tiefe den Menschen nicht zu entmutigen vermag; im Rausch des Machtstrebens überkommt den Menschen das ekstatische Gefühl, seiner Gebrechlichkeit entrückt und zu den Höhen eines göttlichen Wesens aufgestiegen zu sein. In einem solchen Zustand bewährt der Mensch als ein Schenkender, und das feinste und erhabenste Geschenk, das er darbietet, bildet eben die Kunst. Mit siegreicher Energie wird der Künstler auch über das Furchtbare, das Abstoßende, Häßliche des Daseins Herr,

er durchtränkt es mit dem brausenden Blute seines Herzens und ist so begabt mit Kräften, mit denen er spielend die ihn bedrückenden Gewalten abwirft. Im Rausch ist eine allmächtige Liebe am Werk: eine Liebe, die wie die Geschlechtsliebe auch das Häßliche vergoldet; die den Mut eingibt, auch dem Furchtbaren zu trotzen und seine Bitternisse zu versüßen; die verschwendet und auch dem Bösen noch sein Gutes abgewinnt: kurz, eine Liebe, mit der sich der Mensch auf eine Höhe schwingt, von der aus das Dasein unter ihm liegt verschönt und erlöst von dem Unheimlichen all des Vernunftlosen, das dem Nüchternen und Erkennenden sich in zahllosen Erscheinungen aufdrängt.

Wie aber, sollte es nicht gerade der Musik gegeben sein, das brausende Glück des Rausches, jene seelische Haltung also zu offenbaren, die eine Lebensauffassung zeitigt, in der der Gegensatz von Gut und Böse überwunden, zumal doch auch sie über die Moral hinausgerückt ist? Müßte nicht gerade ihr es am ersten gelingen, das Chaotische des Weltgeschehens, dazu noch den Siegesjubel des Starken zu künden, der mit göttlicher Kraft sich in diesem Ringen behauptet und seine Verklärung erlebt im verzückten Aufschwung seines Willens? Nietzsche ist voll Sehnsucht nach einer solchen weltsegnenden und weltliebenden Musik. „O meine Seele, ich erlöste dich von allen Winkeln, ich kehrte Staub, Spinnen und Zwielicht von dir ab. O meine Seele, ich wusch die kleine Scham und die Winkeltugend von dir ab und überredete dich, nackt vor den Augen der Sonne zu stehen. Mit dem Sturme, welcher ‚Geist' heißt, blies ich über deine wogende See; alle Wolken blies ich davon, ich erwürgte selbst die Würgerin, welche ‚Sünde' heißt. O meine Seele, ich gab dir das Recht, nein zu sagen wie der Sturm, und ja zu sagen wie offener Himmel: still wie Licht stehst du da und gehst durch verneinende Stürme. O meine Seele, ich gab dir die Freiheit zurück über Erschaffenes und Unerschaffenes: und wer kennt, wie du sie kennst, die Wollust des Zukünftigen? . . . O meine Seele, ich nahm dir alles Gehorchen und Kniebeugen und Herrsagen, ich gab dir selber den Namen ‚Wende der Not' und ‚Schicksal'. . . O meine Seele, überreich und schwer stehst du nun da, ein Weinstock mit schwellenden Eutern und gedrängten braunen Goldweintrauben: gedrängt und gedrückt von deinem Glücke, wartend vor Überfluß und schamhaft noch ob deines Wartens. O meine Seele, es gibt nun nirgends eine Seele, die liebender wäre und umfangender und umfänglicher! . . . O meine Seele, ich gab dir alles, und alle meine Hände

sind an dich leer geworden: — und nun! Nun sagst du mir lächelnd und voll Schwermut: ‚Wer von uns hat zu danken?‘ — O meine Seele, ich verstehe das Lächeln deiner Schwermut: dein Überreichtum selber streckt nun sehnende Hände aus! Deine Fülle blickt über brausende Meere hin und sucht und wartet; die Sehnsucht der Überfülle blickt aus deinem lächelnden Augenhimmel! Und wahrlich, o meine Seele! Wer sähe dein Lächeln und schmölze nicht vor Tränen? Die Engel selber schmelzen vor Tränen ob der Übergüte deines Lächelns. Deine Güte und Übergüte ist es, die nicht klagen und weinen will: und doch sehnt sich, o meine Seele, dein Lächeln nach Tränen und dein zitternder Mund nach Schluchzen. ‚Ist alles Weinen nicht ein Klagen? Und alles Klagen nicht ein Anklagen?‘ Also redest du zu dir selber, und darum willst du, o meine Seele, lieber lächeln als dein Leid ausschütten — in stürzende Tränen ausschütten all dein Leid über deine Fülle und über die Drängnis des Weinstocks nach Winzer und Winzermesser! Aber willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermut, so wirst du s i n g e n müssen, o meine Seele! — Siehe, ich lächle selber, der ich dir solches verhersage: — singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, daß sie deiner Sehnsucht zuhorchen, — bis über stille, sehnsüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder, um dessen Gold alle guten, schlimmen, wunderlichen Dinge hüpfen: — auch vieles große und kleine Getier und alles, was leichte, wunderliche Füße hat, daß es auf veilchenblauen Pfaden laufen kann, — hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das aber ist der Winzer, der mit diamantenem Winzermesser wartet, — dein großer Löser, o meine Seele, der Namenlose — dem zukünftige Gesänge erst Namen finden! Und wahrlich, schon duftet dein Atem nach zukünftigen Gesängen, — schon glühst du und träumst, schon trinkst du durstig an allen tiefen, klingenden Trostbrunnen, schon ruht deine Schwermut in der Seligkeit zukünftiger Gesänge! — O meine Seele, nun gebe ich dir alles und auch mein Letztes, und alle meine Hände sind an dich leer geworden: — d a ß i c h d i c h s i n g e n h i e ß, siehe, das war mein Letztes! Daß ich dich singen hieß, sprich nun, sprich: w e r von uns hat jetzt — zu danken? — Besser aber noch: singe mir, singe, o meine Seele! Und mich laß danken! —“

Wiederum enthüllt sich uns die Tragik Nietzsches, wenn wir sehen, daß seine Sehnsucht nach einer aus seiner brausenden Seele herausklingenden Musik ungestillt bleibt. Er, der nach

Musik lechzt wie der Wanderer in der Wüste nach Wasser, muß es sich versagen, in Tönen zu verlautbaren, was der Sprache so schwer einzuverleiben: all das Geheimnisvolle des dionysischen Triebes, das auszudrücken der Musik am besten von allen Künsten gelingt. Gerade der Musik ist es gegeben, Seelenzustände, in denen der Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben, mit wahrer Zaubermacht zu offenbaren, und die dionysische Musik, wie sie Nietzsche vorschwebt, soll eben gerade von aller Moral, besonders von dem Weichlichen und Romantischen der christlichen Moral frei sein: wobei er freilich übersieht, daß alle Musik einer jenseits der Sittlichkeit liegenden Atmosphäre angehört.

Wie aber stellt sich Nietzsche eine solche dionysische Musik vor? Nun, auch sie wäre, wie die Musik seiner Lieblinge Mozart und Bizet, Südmusik und als solche frei von allen Nebeln und Sehnsüchten des grauen Nordens, frei von aller Romantik und dem Schweren, das die deutsche Musik belastet: tiefer, mächtiger, „böser" und geheimnisvoller wäre sie als die Musik des Nordens, eine „überdeutsche Musik, welche vor dem Anblick des blauen, wollüstigen Meeres und der mittelländischen Himmelshelle nicht verklingt, verblaßt, wie es alle deutsche Musik tut, eine übereuropäische Musik, die noch vor den braunen Sonnenuntergängen der Wüste recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter großen, schönen, einsamen Raubtieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht. . . Ich könnte mir eine Musik denken, deren seltenster Zauber darin bestünde, daß sie von gut und böse nichts mehr wüßte, nur daß vielleicht irgendein Schifferheimweh, irgendwelche goldene Schatten und zärtliche Schwächen hier und da über sie hinwegliefen: eine Kunst, welche von großer Ferne her die Farben einer untergehenden, fast unverständlich gewordenen m o r a l i s c h e n Welt zu sich flüchten sähe, und die gastfreundlich und tief genug zum Empfang solcher späten Flüchtlinge wäre."

Es ist merkwürdig, daß Nietzsche der dionysischen Kraft der Musik Beethovens, die er in seinem Jugendwerk preist, später verständnislos gegenübersteht: diesen ungeheuren, weltsegnenden Flügelschlägen einer Seele, in der das Leid wohl in wehmütig-süßen, trostverheißenden Gesängen laut wird, aber die auch einen Trotz sondergleichen darbietet und, niederringend die Dämonen als die rasenden, vernunftlosen Mächte, sich aufschwingt zur Höhe dionysischer Trunkenheit. Aber Nietzsche ist, so lange er im Banne des dionysischen Erlebnisses steht, von einer solchen

Feindseligkeit gegen alles Romantische erfüllt, daß das Sehnsüchtige und Schwermütige, das fast alle deutsche Musik enthält, ihm den Blick für das Überströmende der Leidenschaft der gleichen Musik trübt. So richtig es ja ist, daß die Musik tiefer im Chaos wurzelt als jede andere Kunst, und so fein gesehen es weiterhin ist, wenn Nietzsche die Verwandtschaft der deutschen Musik mit dem Barokstil herausfühlt: kommt es nicht einer Fälschugn gleich, wenn sie schlechthin zur „Gegenrenaissance", zur Romantik also im Sinne Nietzsches und damit zur „Dekadenz" gerechnet wird? Nietzsche geht so weit, selbst den verehrten Mozart, in dem doch nach seinen eigenen Worten der Süden in den herrlichsten Klängen sich ausgesungen, zum „achtzehnten Jahrhundert", einer Zeit also der Schwärmerei und sehnsuchtsbanger, sehnsuchtsweicher Gefühle zu zählen, und Beethoven muß es sich gefallen lassen, zum „ersten großen Romantiker" herabgewürdigt zu werden: Beethoven, der ja wohl wie Wagner die ganze Unruhe stürmischer, bald zusammensinkender, bald wieder wild aufschäumender Leidenschaften in sich birgt, aber der doch in seiner Musik eine heroische Grundstimmung entfesselt, die nichts von ihrer Erhabenheit und dionysischen Machtfülle einbüßt, auch wenn inmitten des ungeheuren Ringens Sehnsuchtslaute der Erlösung anklingen oder das Glück eines Friedens unter reinem Himmel sich aussingt.

Die dionysische Musik im Sinne Nietzsches wäre „Apotheosenkunst", in der die Sonnenpracht und das Sonnenleben eines überquellenden Frühlings dithyrambisch zu Gehör käme; eine Musik voll ungeheurer Erschütterungen, aber ohne daß diese die Stimme des Leides oder der Sehnsucht nach Frieden erweckten; eine Kunst also, in der das Leid in den Triumphzug rauschartig fortstürmender Kräfte einströmen und so in einem brausenden Jubel erlöst mitklingen würde, gleich wie im Frühling die vom Banne des Winters sich losringende Natur aufjauchzt im schäumenden Drang ihrer Überfülle. Eine solche Musik, behauptet Nietzsche, hat es noch nicht gegeben; ein Musiker, der etwa Rubens zur Seite zu stellen wäre, gehört noch zu seinen Wünschbarkeiten. Wie aber, würde eine solche Musik nicht einförmig wirken als Offenbarung einer einzigen Grundstimmung, und wäre es denkbar, daß ein Musiker sich beständig auf der verwegenen Höhe dieser Stimmung halten könnte, ohne versucht zu werden, auch deren Gegensatz auszukosten? Müßte er nicht bald gesättigt sein und so von dem Verlangen ergriffen werden, sich von der Unlust der Sättigung zu befreien, indem er sich Stimmungen hingäbe, die

Nietzsche verächtlich Romantik nennen würde? Und ist Nietzsches dionysisches Ideal überhaupt zu begreifen ohne all das Antidionysische, Romantische und Dekadente seines Wesens, das er bald wundervoll künstlerisch zu verherrlichen vermag, das er bald aber auch grausam von sich stößt? Lauter Fragen, denen Nietzsche — der sich als echt moderner, auseinanderfallender Mensch immer dem Schauder einer ihn gerade beherrschenden Stimmung hemmungslos überläßt — aus dem Wege geht.

In der Tragödie aber hat sich nach Nietzsche das dionysische Lebensgefühl eine erhabene Form geschaffen, in der Tragödie namentlich der Griechen, deren seelischen Gehalt er in seiner ersten entscheidenden Jugendschrift auszuschöpfen sucht. Will der tragische Dichter, wie Aristoteles behauptet, wirklich Furcht und Mitleid erwecken, der Seele also Schwächegefühle einflößen? Das Gegenteil ist richtig: zeigen will er, daß es eine Höhe der Seele gibt, wo diese auch vor dem Furchtbarsten, etwa einem mächtigen Feind, einem todverheißenden Abgrund nicht ins Wanken gerät, sondern einen Sieg feiert, der um nichts weniger ein erhabener Sieg ist, auch wenn der Mensch von den unholden Mächten verschlungen wird. Der Dichter verherrlicht mit der Tragödie unter dem Anhauch der dionysischen Stimmung das Leben, auch wenn aus seinen Tiefen der Schrei des Leides empordringt; die Tragödie stellt einen Triumph über das Leid auch in seiner furchtbarsten Gestalt dar, ein Jauchzen des Lebenswillens, der sich behauptet als Wille einer heldenhaften Gestalt, die das Dasein auch noch im Untergang liebt. Der Tragödiendichter ist Pessimist, aber nicht ein solcher romantischer Färbung. Er hat das Leben durchschaut und weiß, daß es nicht eines gütigen Gottes Werk bildet, das der Freudenklang der Harmonie weiht; er kennt seine Tücken, Bosheiten, Fallen, all das Grausame dämonischer Kräfte, die auch das Erhabenste, als sei es nicht mehr als geballter Staub, zerreiben; aber er wendet sich trotz dieses furchtbaren Anblickes nicht vom Leben ab. Er segnet es noch, sein Werk ist der Ausdruck des Willens zum Leben, auch trotzdem dieses die höchsten Typen als Opfer verlangt. Aus der Fülle seiner Kraft heraus stimmt er einen erhabenen, düsteren Triumphgesang an auf den Helden, der seine Selbstherrlichkeit erlebt im Kampfe mit den Mächten der Tiefe, auch wenn diese ihn überwältigen. Das eben macht die Größe des tragischen Dichters aus, daß er, das Leben als ein Ganzes überschauend, erkennt, wie auch das Furchtbare ihm als ein Notwendiges beigemischt ist, und daß er seinem Helden

eine Kraft verleiht, die es ermöglicht, den Schmerz in Lust zu verwandeln. So gelingt ihm ein Wunder: Vorgänge, Zustände, die sich den Augen des kalten Verstandes als ein Grauenhaftes darbieten, erfahren durch ihn eine Verklärung, sie werden emporgerückt auf die Höhe des Schönen und Erhabenen und verlieren dadurch alles Beklemmende des Sinnlosen, Verletzenden, Niederdrückenden. Aus der Seele des tragischen Dichters spricht der dionysische Lebenswille, der, auch wenn er hineinführt in das Reich des Grauens, nicht wie der Wille des Schopenhauerschen Menschen, umkehrt und vom Leben sich entsetzt abwendet, sondern auf sein Ziel losgeht, mag auch das Verhängnis hereinbrechen.

Es sind Zeitalter voll heroischer Wallungen, in denen die Tragödie geboren wird und die Gunst auch weiterer Kreise gewinnt, und wenn bei den Griechen die Aufführung der Tragödien zur erhabenen Feier sich gestaltete, so ist damit bewiesen, daß hier der Lebenswille des Volkes von rauschenden Kräften gespeist war. Aber waren denn die Griechen auch zur Zeit, wo ihre großen Tragödiendichter wirkten, nicht heiter gestimmt und damit Optimisten, denen die Tiefe und das Abgründige des Lebens verschlossen blieb? Waren sie nicht oberflächlich und in das Schöne verliebt, das einen Schleier über die schauerliche Wirklichkeit legt? Sie waren heiter aus Tiefe, sie waren nicht Optimisten, so wenig sie, wie es die häufig auftretenden Klagen über das Leid des Lebens es nahelegen können, romantische Pessimisten waren. Sie haben das Schöne angebetet, um so das Böse und Unheimliche zu bedecken und zu bemeistern; mit der Kunst, namentlich mit der Tragödie haben sie sich dankbar gezeigt einem Leben gegenüber, das sie als furchtbar und grausam erkannt hatten. Sie waren Pessimisten, aber solche der Stärke, und sie waren Optimisten, aber solche, die an das Leben glaubten auch trotzdem ihnen das Elend, das es durchzieht, bekannt war. Und als sie einem Optimismus huldigten, der das Chaotische des Daseins wegdeutete, da war ihre Kraft dahin: die tragische Kunst verkümmerte. Denn aus den Abgründen der Finsternis allein strahlt der dionysische Lebenswille heraus, und wo er fehlt, da fehlt der Boden, auf dem allein die Tragödie reifen kann.

Apollo.

Wenn das dionysische Erlebnis die Kraft verleiht, das Dasein auch als ein Werdendes zu heiligen zum Unterschied von jenen

romantischen Formen der Erlösung, die eine Flucht aus dem Chaos bedeuten und dem Menschen das bis zur Seligkeit der Verzückung sich aufglühende Glück des Friedens einbringen: wäre es da nicht auch denkbar, daß im Bereiche des Werdens selbst eine Haltung gewonnen werden könnte, der zufolge dieses so bemeistert wird, daß es die Unruhe des brausenden Stromes verliert und zum Bilde der Ruhe und Harmonie sich formt? Und wäre damit nicht eine Erlösungsform gewonnen, die die Mitte hielt zwischen dem dionysischen Rauschzustand und der Heiligung auf dem weltentrückten Gebiete eines Gottes, der seine Majestät im Raunen der Stille offenbart? In der Tat, sobald die Gestalt der Schönheit aus dem Flusse des Werdens steigt, dieser also einmündet in die von Harmonie umleuchtete Form, wird das Leben von dem Aufruhr einer durch dämonische Kräfte entfachten Bewegung erlöst und geheiligt wie auf das Gebot eines Genius hin, der nicht wie Dionysos der flammengekrönte Gott der Leidenschaft ist, sondern von der Hoheit der Ruhe und Vollendung umhaucht ist.

Nietzsche hat in allen Phasen seines Wirkens das Ideal der Harmonie, das in ein sonnenverklärtes Dasein hineinweist und nicht zur Flucht in eine Welt des Abseits verführt, hochgehalten, am meisten in seiner mittleren Zeit, aber doch auch noch in seinen letzten, von der Flammenmacht des dionysischen Erlebnisses durchhauchten Werken. Dieses Ideal bedeutet eine Absage gegenüber dem Pessimismus der Stärke, und namentlich in der mittleren Zeit erscheint es, als ob dieser endgültig überwunden wäre. Aber es scheint nur so. Denn die Sehnsucht nach einem Leben überströmender Fülle bricht wieder machtvoll hervor, ja immer kühner und frevlerischer wagt sich Nietzsche in das Chaos des Daseins hinein, im Wahne, es heiligen zu können auch in seinen furchtbarsten Erscheinungen. Doch der höchste Sieg, von dem er träumt, bleibt aus. Mag auch das dionysische Ideal wie eine lodernde Flammengewalt über ihm brausen: seine zarte, empfindsame Seele vermag dem Ansturm der wilden Gewalten des Lebens nicht standzuhalten, und mag er auch das dionysische Ideal nie aufgeben: immer wieder dringen neben den romantischen Klängen auch Laute an sein Ohr, deren Lockung er nicht zu widerstehen vermag: Laute der Harmonie, die ihm ein Leben künden, das sein Höchstes erreicht in der Bändigung und Gestaltung der lodernden Energien: Nietzsche wird zum Lobredner des Maßes. Der Herold des Gottes Dionysos sehnt sich heraus aus

den Wirbeln seiner von unheimlichen Leidenschaften erfüllten Seele, um den Frieden zu finden und die Süßigkeit der Reife auszukosten in der Atmosphäre der Klassik. Was sich bei Goethe vollzog, der seinen Leidenschaften in die Zügel fiel und auf dem Boden der überwältigten Leidenschaften emporwuchs zu einer machtvollen Herrschergestalt, wird von Nietzsche ebenfalls erstrebt, nur daß auch diesmal die Sehnsucht wieder ungestillt bleibt: sich aus dem Werden herauszulösen und das Chaos der weitertreibenden Kräfte zu bannen, ohne den Lockrufen der Romantik oder des Dionysos zu folgen, ist ihm nie gelungen.

Vielleicht ist das Ideal der harmonischen Persönlichkeit, die inmitten des Lebens erhaben wie eine Göttergestalt dasteht und in sich die Fülle des Daseins vereinigt, von niemand eindrucksvoller geschildert worden als von Nietzsche, der die Qual des Wirrsals ungestüm drängender, aufhetzender Triebe ausgekostet wie wenige und so weiß, was es bedeutet, aufzustrahlen in einem dauernden, das Leben hoheitsvoll verklärenden Sieg.

„Eine vornehme Seele", belehrt uns sein Werk „Menschlisches — Allzumenschliches", „ist nicht die, welche der höchsten Aufschwünge fähig ist, sondern jene, welche sich wenig erhebt und wenig fällt, aber immer in einer freieren, durchleuchteteren Luft und Höhe wohnt." Damit wird das dionysische Ideal, das die wilde, bald in Abgründe führende, bald himmelhoch jauchzende Leidenschaft preist, abgewiesen. Der Besonnenheit wird das Wort geredet, dem Maß und der Mitte, zwei ganz hohen Dingen, über die man am besten nie redet und verehrt wie etwas Göttliches. Nicht im wilden ungezügelten Begehren, nicht in der Sturmflut der Leidenschaften reift der Mensch zu einer Frucht aus, die süß und gelb ist und wie ein Vollkommenes am Baume hängt, sondern wenn er entsagt: sich also nicht all den Gelüsten überläßt, die ihm die Dämonen seiner Seele eingeben, sondern, etwa auf dem Gebiet der Erkenntnis, es vermeidet, die Blumen des Abgrundes, die von Dornhecken behütet werden, zu pflücken und „sich an Wald, Wiese und Ackerfeld genügen läßt". Herr seiner selbst werden, sich im Zaume haben, wie man ein wildes, übermütiges Pferd im Zaume hat, über seine Affekte gebieten, daß sie nicht zu verheerenden Wildwassern werden: das ist der Weg, um aus sich ein Fruchtgefilde zu machen, das eine goldene Ernte verspricht. „Der Mensch, der seine Leidenschaften überwunden hat, ist in den Besitz des fruchtbarsten Erdreichs getreten: wie der Kolonist, der über die Wälder und Sümpfe Herr geworden ist. Auf dem

Boden der bezwungenen Leidenschaften den Samen der guten geistigen Werke säen, das ist die dringende nächste Aufgabe. Die Überwindung selber ist nur ein Mittel, kein Ziel; wenn sie nicht so angesehen wird, so wächst schnell allerlei Unkraut und Teufelszeug auf dem leer gewordenen Boden auf, und bald geht es auf ihm voller und toller zu als je zuvor."

Ein dionysisches Leben, das nichts Festes gelten läßt und hineindrängt in die Unendlichkeit, bietet sich dar als eine großartige Stillosigkeit: es ist und bleibt Chaos, mag auch Nietzsche bemüht sein, über dieses Chaos einen göttlichen Schein zu breiten. Aber er selbst hat das Gefährliche und Fragwürdige eines solchen Lebens erkannt, und so weiß er denn, was ihm nottut: nämlich seinem verworrenen, unbändigen, zwischen Himmel und Hölle unstet schwankenden Wesen einen Stil zu geben. Dazu ist nötig, daß das Leben bewußt oder doch aus einem Instinkt heraus gestaltet wird, der alle Kräfte einer Idee unterordnet, so daß auch noch die Schwächen in diesem Plan Sinn und Bedeutung erlangen. Gelingt es einem Menschen, sein Wesen in dieser Weise abzurunden und mit Meisterhand zu gestalten, dann ist freilich die Freiheit im Sinne der Ungebundenheit, der dionysischen Selbstherrlichkeit dahin: der Titanismus ist verpönt, der Mensch hat das wilde Wesen einer dämonischen Naturmacht abgetan, sein Wille ist nicht mehr auf das Ungeheuere, Äußerste gerichtet, zu dem ihn die Leidenschaften hinlocken, sondern auf die Ordnung seiner Kräfte, auf daß sie liebreich nebeneinander bestehen und einen feinen Klang geben. Wohl herrscht nun Gebundenheit und Zwang, aber sie bedeuten nicht Druck und Gefängnis, sondern Freiheit unter dem Gesetz, Vollendung als Gestalt, die nicht denkbar ist, ohne daß sich der Marmor die Künstlerhärte der gestaltenden Hand gefallen lassen muß.

Wo ein solcher Bildnertrieb herrscht, da stellt sich ein Widerwille ein gegen all das Aufbrausende, Phantastische, Plötzliche und Unheimliche losgebundener Leidenschaft. Die Gottheit, welcher sich der nach Vollendung seines Wesens strebende Mensch weiht, duldet es nicht, daß in ihrer Nähe die Flammen wild zum Himmel aufschlagen; der brausende Ruf des von titanischen Gelüsten beherrschten Kämpfers, der Schrei der Leidenschaft würde ihren Tempel entweihen. Die Ehrfurcht vor dieser Gottheit verbietet es, mit dem Ungestüm einer leidenschaftlichen Wallung zu ihr vorzudringen, nur der langsam Schreitende findet bei ihr Gefallen. Und in der Tat: Nietzsche, der freie Sturm-

geist, Nietzsche, der mit wilden Rossen in die Weiten hineinstürmt, als gäbe es keine Abgründe und Berge, bekennt sich als ein Freund des lento. Er ist nicht umsonst Philolog gewesen: „Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor allem eins heischt, beiseite gehen, sich Zeit lassen, stiller werden, langsam werden — als eine Goldschmiedekunst und Kennerschaft des Wortes, die lauter feine, vorsichtige Arbeit abzutun hat und nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht." Gehört es nicht zum Wesen der Leidenschaft, daß sie dem, der ihr untertan, die Hast einverleibt, ihn zum Presto überredet, das kein Aufatmen duldet und es verwehrt, sich unter schattigen Bäumen zu lagern, unter einem zur Betrachtung überredenden Himmel zur Besinnung zu kommen? Wie aber kann eine Frucht ausreifen, daß sie in goldener Fülle leuchtet, wenn beständig der Sturm an ihr rüttelt und Gewitterwolken die Sonne abhalten? Soll ein Großes wachsen, da muß der Mensch in einer Weihe leben, die es ihm verbietet, unruhig nach allen Seiten hin auszugreifen und sich allem hinzugeben, wozu der Augenblick, die Stimmung des Augenblicks überredet. „Dies ist die rechte idealische Selbstsucht: immer zu sorgen und zu wachen und die Seele still zu halten, daß unsere Fruchtbarkeit schön zu Ende gehe." In solcher Stille wuchs Goethe zu seiner Höhe empor, jener Goethe der Reife und des Wohlklanges, auf dessen Gestalt Nietzsches Blick mit höchstem Wohlgefallen ruht. Denn ihm gelang, was den meisten nicht gelingt: inmitten der Unruhe der Welt sich so zu behaupten, daß er in einem nährenden Erdreich wurzelte, ohne von Stürmen hin und her gezerrt zu werden und mit dem Gleichgewicht auch die Kraft des Wachstums einzubüßen. In ihm verkörperte sich das Ideal des stillen, feinen und, wenn man bedenkt, daß seine Gefühle die Siedehitze der Jugend immer mehr verloren, des kalten Geistes, in ihm hatte das lento des Erlebens und Schaffens seine Meisterschaft erreicht und sich in erhabenen Werken, im Werke vor allem seiner Lebensgestaltung, herrlich offenbart. In dem Widerwillen gegen das Aufbrausende, Jähe, Zuckende seines im Banne heftiger Leidenschaften stehenden Wesens geht Nietzsche, der wie vielleicht kein anderer Deutscher dem Außergewöhnlichen huldigt, so weit, selbst der Genialität eine Absage zu erteilen: „Die Helden, Märtyrer, Genies und Begeisterten sind uns nicht still, geduldig, fein, kalt, langsam genug."

So wird Apollo, der Gott des Maßes, zum Schutzgeist Nietzsches; ihm opfert er, um erlöst zu werden vom Fluche des Werdens,

ohne aber der Welt mit der Feindseligkeit des Romantikers, des Enttäuschten also, zu begegnen. Er möchte sich wie der Goethesche Mensch „bewahren und an der Vielheit der Dinge ergötzen", möchte das Werden, das ihn umherwirbelt, bändigen, daß es zu einem Fruchtboden werde, den Regen und Sonnenschein segnet und kein wilder Strom mehr überschwemmt. Im apollinischen Menschen ist das Unfertige des in den wirbelnden Strom des Geschehens einbezogenen Menschen überwunden, indem er sich, schöpfend aus der Fülle seiner Kräfte, zur Harmonie gestaltet oder seine Seele in Werke legt, die der Hauch der Schönheit durchweht, in Werke, die das Werden formen und seinem ungestümen Drang zum Wechsel Schweigen gebieten. „Unerringbar", heißt es im „Zarathustra", „ist das Schöne allem heftigen Willen"; still wird in der Schönheit die Leidenschaft. Wo Apollo verehrt wird, da hat sich das Meer des Daseins beruhigt, mit der Zaubermacht eines bannenden Blickes ordnet der auf der Höhe dieser Verehrung stehende Mensch das Leben, daß der Sturm sich legt, die Dämonen sich verkriechen und der Klang der Harmonie, ein in leuchtendem Glück atmender Genius, aus dem Abgrunde steigt.

Damit wird jenes Ideal verkündet, dem der deutsche Idealismus so weihevolle Betrachtungen geschenkt, und das sich nirgends erhabener verkörpert hat als in Goethe: verherrlicht wird der Mensch, der der stürmischen See der Leidenschaften entflohen, diese sich untertan gemacht und nun aufstrahlt in der Fülle seiner spielend ineinander greifenden Kräfte: des Willens, des Gefühles, des Verstandes. Jede dieser Kräfte drängt bei Nietzsche irgendwie zum Äußersten: der Wille zu einem Titanismus, dem keine Grenzen gesteckt; der Verstand zu einer Erkenntnisgier, die auch das Nichtzuberührende schamlos enthüllt; das Gefühl zu einer Schwärmerei des Herzens, die hineinführt in das Traumreich der Romantik, in dem er richtungslos, bald selig, bald unselig schwebt. In der harmonischen Persönlichkeit aber sind die Kräfte gebändigt. Sie sind so in ein Zentrum eingebettet, daß sie sich gegenseitig die Wage halten, sich gegenseitig überwachen und zu einer Harmonie zusammenströmen, die in allem, was der Mensch unternimmt, in seinem Schaffen, Lieben, Hoffen, Streben sich offenbart. Abgelegt hat nun der Wille das Stürmische, Wilde der fessellosen Kraft, die den Menschen verleitet, sich auf schwindelnde Höhen hinaufzuwagen oder in todverheißende Tiefen zu dringen; zur hilfreich dienenden Kraft ist der Verstand

dem gebändigten Willen geworden; dem Gefühl ist der Drang des Schweifens hinaus ins Unbegrenzte genommen. In einem vollen, satten und doch hellen Akkord strömt sich nun der also entfaltete Mensch aus. Wie eine Schöpfung aus der Werkstatt eines Meisters, der mit ruhiger Hand und bedächtigem Sinne seine Arbeit verrichtet, steht er da, ein Labsal dem schönheitstrunkenen Auge, dem auf Harmonien eingestellten Ohr. Ein solcher Mensch ist nicht mehr ein Spielball übermächtiger Gewalten, weder der Gewalten der Welt, noch seiner Leidenschaften, er ist vielmehr ein Mittelpunkt, um den das All sowohl wie seine eigenen Energien harmonisch kreisen. Als Philosoph, als Künstler, als Handelnder atmet er in einer Atmosphäre, in der gewiß der Mißlaut nicht verbannt ist, aber wo alle Mißlaute einströmen in einen erlösenden Wohlklang.

Um nachzufühlen, mit welchem Zauber dieses in Schönheit getauchte Ideal Nietzsche anwehen muß, hat man sich einmal klar darüber zu sein, daß gemäß seiner Philosophie die Welt als schauerliches Chaos, als Wirbel vernunftloser Kräfte erscheint, daß sie also nicht wie die Philosophie etwa Goethes beruhigend und erlösend wirkt, sondern dem Menschen, der sich in diesem Chaos zu behaupten sucht, unheimliche Probleme der Lebensgestaltung auferlegt. Man muß weiterhin beachten, daß das Künstlertum Nietzsches ein Ringen mit schauerlichen Kräften darstellt, sofern wir hier, was geboten, vor allem an Nietzsche als den Lobredner einer dionysischen Kunst denken; daß Nietzsche als Mann der Tat, als Titan und Prophet in schreckensvolle Tiefen und ungemessene Fernen hineindrängt, daß man zurückschaudert im Anblick solch unerhörter Kühnheit. Im harmonischen Menschen ist diese Qual des Ringens mit dem Ungeheuren verstummt. Seine Seele hat das jäh Aufwallende, Überschäumende der dämonischen Leidenschaft abgeschüttelt, sie ist zur schönen Seele geworden. Die Zaubermacht eines Gottes, der segnend, leitend über ihr schwebt, hat den über das Ufer brausenden Strom in sein Bett zurückgezwungen; das Zuckende, Aufflammende ist einem ruhigen Wachstum gewichen, vergleichbar dem Wachstum einer Blume, die, von einer wärmenden Sonne bestrahlt und von kräftiger Luft genährt. still und unaufhaltsam ihre Bestimmung erfüllt und nun wie zum eigenen Glück, selig in sich selbst, das Wunder ihrer Krone entfaltet. Der harmonischen Seele gegenüber erscheint der im Banne des dionysischen Rauschgefühles lebende wie der von der Gier der Erkenntnis aufgestachelte Mensch,

ebenso der Romantiker mit seiner aus dem Leben hinausdrängenden Gefühlsseligkeit als Bruchstückmensch. Immer wirft sich hier eine Kraft der Seele zur Herrschaft auf, während bei der harmonischen Persönlichkeit der ganze Mensch zum Aufblühen kommt, ein Akkord also aus ihrer Tiefe hervordringt, in dem der Widerstreit überwunden, die größte Fülle im schönen Bilde offenbar wird.

Wo dieser Sieg über das Chaos errungen ist, da wird der Mensch von Freude umklungen: einer anderen Freude als der schauerlichen Trunkenheit des dionysischen Schwärmers, von einem anderen Glück auch als dem Frevlerglück des das Ehrwürdige schändenden Verstandesmenschen, von einem Glück, dem Nietzsche, dringt sein Lockton an sein Ohr, selbst den Preis erteilt gegenüber der schauerlich-süßen Lust des in die göttliche Unendlichkeit versinkenden Romantikers. Der Sonnenschein einer allen Überschwang abwehrenden Harmonie legt sich um ihn, ein Glück tief und klar wie der Himmel des Südens, ein Südglück der Ruhe und Fülle und Reife, das fest in sich selbst besteht, nichts mehr wünscht und alles, was in seinen Lichtkreis tritt, beschenkt; ein Glück ohne das Schwermütige des Herbstes, aber auch ohne das Ausgelassene, Übermütige des zum Tanze verlockenden Frühlings. Nun sind die Leidenschaften in Freudenschaften verwandelt, „Größe, Ruhe, Sonnenlicht" ist das Element, in dem sich der also Geläuterte lustvoll ergeht als in einem Reiche der „Dreifaltigkeit der Freude". Kein schauerlicher Gedanke, keine Philosophie, die das Entsetzen heraufbeschwört, beunruhigt ihn mehr, keine Leidenschaft, die ihn aufpeitscht, daß er stürmend oder keuchend sich fortbewegt, wütet mehr in ihm; kein Ziel, das ihm den Frieden raubt und ihn mit wahren Ungeheuern von Aufgaben belastet, narrt ihn mehr: er ist am Ziele angelangt und will nur noch um der Freudigkeit willen leben, getreu dem Wahlspruch: „Friede um mich und ein Wohlgefallen an allen höchsten Dingen", „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen aneinander".

Wo der Mensch in solchem Sonnenlicht steht, da wird er zum Genossen und Bruder des Menschen. All das Rachsüchtige des Gequälten, das Überspannte des verwegenen Idealisten, der mit einem Maßstab mißt, der für diese Erde nicht paßt, hat er abgetan; er wird nun gut, begegnet dem Menschenwesen mit seinen Mängeln mit Verständnis und kredenzt allen, die ihm nahe kommen, seinen Becher. In ihm wird nun die wahre Humanität sichtbar: die Humanität, die dem Freunde, dem Genossen gegenüber das schöne Wort eingibt: „Gehe du gen Morgen, so

will ich gen Abend gehen"; die Humanität, die dazu überredet, zum Nutzen aller zu leben und die Menschen einzubeziehen in das Glück der Stille und Reife, in der man selbst atmet. Ein solcher Mensch hat den höchsten Adel errungen, den der Genius der Gattung zu vergeben hat. Ohne es zu wollen, wie ein Geschenk gleichsam strömt aus seiner Seele auf alle, die ihm nahe kommen, der Segen der Menschlichkeit aus. „Die Stimmung, in der wir leben, diese stolze und milde Stimmung, ist ein Öl, welches sich weit um uns her auch auf die unruhigen Seelen ausbreitet" und sie besänftigt und teilnehmen läßt an dem Glücke, das von der Höhe der Harmonie herabweht. So ist die Schönheit mit der Güte verbunden, der „schöne—gute" Mensch, dem Goethe so preisende Worte widmet, ist Wirklichkeit geworden.

Wo ein solches Menschentum erreicht ist, da fällt auf das Dasein ein Licht aus seligen Höhen: es wird verklärt, verliert das Schauerliche des Chaotischen und wird, wie das vollkommene Werk eines gütigen Gottes, mit Liebe betreut. Während im dionysischen Rauschzustand das Dasein seine Göttlichkeit empfängt im Schein der hochauflodernden, wirbelnden Flamme der Verzückung, und während es in der Ekstase des beschaulichen Menschen sich verflüchtigt zu dem schwebenden Gebilde eines Traumes, empfängt es durch das „rein machende Auge" des harmonischen Menschen seine göttliche Gestaltung im hellen Lichte der Sonne: ein milder, besänftigender Glanz liegt auf ihm, in frischen, belebenden Farben strahlt es seine Harmonie aus; nichts drängt sich hervor und stört den Einklang, sondern das Einzelne wird gerechtfertigt, indem es sich ohne Widerstreben in das Ganze einfügt. Das Dasein wird erlöst durch die formende Macht des Menschen, der ihm den zarten Einklang seines Wesens einverleibt und so die sich gegenüberstehenden Kräfte bändigt mit der Ruhe und Gelassenheit des Weisen: zum Unterschied vom dionysischen Menschen etwa, der im Sturme eines brausenden Gefühles und Willens dem Leben göttlichen Sinn einhauchen möchte, aber letzten Endes scheitert, da das Chaos immer wieder über ihn hereinbricht und das Streben hinein ins Unendliche sein Schicksal ausmacht.

Im harmonischen Typus, so lehrt Nietzsche im Widerspruch zu seinem Lobpreis des dionysischen Helden, ist das Gefühl höchster Macht lebendig. Hier ist der Mensch Herrscher und Gebieter über ein gewaltiges Reich, ein Herrscher, umwallt von der Majestät der Ruhe, da der Kampf hinter ihm liegt und der

Sieg immer gegenwärtig ist. Schroff wird zuweilen der Gedanke, daß in der Ungebundenheit der Mensch zur höchsten Höhe der Macht gelangen könne, abgewiesen. Gerade die herrschsüchtigen Naturen, heißt es in der „Fröhlichen Wissenschaft", „erstreben die Gebundenheit, die Ordnung eines in allen Lebensäußerungen sich bekundenden Stiles und genießen unter dem Gebot eines solchen ihre feinste Freude, während es „die schwachen, ihrer selbst nicht mächtigen Charaktere" sind, welche die Gebundenheit des Stils hassen. Der gebändigte Mensch genießt wie kein anderer die Fülle des Daseins, indem die Kräfte, dank der Wundermacht seines formenden Willens, nun harmonisch ineinanderklingen, und als der Ordnende, der das Störende ausscheidet, das Widerstrebende überwindet, das Aufbrausende besänftigt, das in der Tiefe Liegende ans Licht hebt, kostet er eben das Wohlgefühl seiner Schöpfermacht aus.

Das Leben des von Harmonie geadelten Menschen bildet ein Kunstwerk: von Schönheit ist es umflossen, eine geordnete, von Wohllaut durchströmte Welt stellt es dar. So ist auch die Kunst, die auf dem Erdreich einer solchen Seele erblüht, eine Offenbarung des Genius der Schönheit, eine Apotheosenkunst, die aber vollkommen frei bleibt von all den Aufschwüngen und dem Brausenden der dionysischen Kunst, frei auch von der Melancholie des Herbstglückes: eine Kunst des Südens ist sie, in der vieles laut wird, was ein blauer Oktobertag der empfänglichen Seele schenkt. Aber nicht um die Kunst eines lediglich Genießenden handelt es sich, der die Blumen eines fremden Gartens pflückt, sondern um die Kunst eines Menschen, der gerungen hat mit den Gewalten des Lebens und seiner Seele und nun seinen Sieg feiert in Werken, die von Schönheit umhaucht sind. So strömen diese Werke über von Dankbarkeit dem Leben gegenüber. Die Dankbarkeit, die in das Oktoberglück der Reife eingemischt ist, wird hier laut, und mit ihr wird das Leben gesegnet als das Reich eines wohlgesinnten Gottes, der umschwebt ist von den Genien der Schönheit.

Nietzsche vor allem als einem „Dekadent" ist eine solche in den Klängen der Schönheit atmende Kunst ein auserlesener Genuß. Er macht, als der vom stürmischen Leben sich abwendende Zärtling, halt an den weihevollen Stätten der Schönheit, um hier den Wohlklang in seine unruhige, verwundete Seele zu leiten; ein anderes ist ihm aber eine solche Kunst, sofern er mit dem Leben ringt, um es zu bemeistern: ein Ideal nämlich, dem er zustrebt, um sein Wesen vom Chaos zu erlösen im Klange der Schön-

heit, den nun das selbst geschaffene Kunstwerk entbinden soll. Das epikureische Glück der Heiterkeit unter blauem Nachmittagshimmel wie das Herbstglück eines Menschen von höchster Bildung, dem die Schatzkammern der Kultur offen stehen, hat Nietzsche zuweilen erlebt; das Glück aber bleibt ihm immer versagt, seine mit Problemen bedrückte Seele von dem Unfertigen und Unbändigen zu befreien, das ihr anhaftet, und zwar in der Form von Kunstwerken, in denen die Gegensätze in der Harmonie der Schönheit ausgeglichen sind. Er erstrebt sie, findet aber nicht die Kraft, sie aus dem Chaos seiner Seele herauszuheben.

Wie fein weiß doch Nietzsche sehnsuchtbeschwingt die Kunst als Offenbarung der von Harmonie erfüllten Seele zu beschreiben. „Eine Kunst, wie sie aus Homer, Sophokles, Theokrit, Calderon, Racine, Goethe ausströmt, als Überschuß einer weisen und harmonischen Lebensführung — das ist das Rechte, nach dem wir endlich greifen lernen, wenn wir selber weiser und harmonischer geworden sind: nicht jene barbarische, wenngleich noch so entzückende Aussprudelung hitziger und bunter Dinge aus einer ungebändigten chaotischen Seele, welche wir früher als Jünglinge unter Kunst verstanden." Eine solche Kunst hat die Kraft, das Leben mit der Schönheit zu vermählen: sie wird Herr über das Häßliche, Schreckliche, Ekelhafte, indem sie es verbirgt oder umdeutet, sie vergoldet das Leben, indem sie „einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitet". Ihr fehlt das Brausende, Überwältigende einer Kunst, die aus dem Rausch herausgeboren; ihre Schönheit ist von jener edelsten Art, „welche nicht auf einmal hinreißt, welche nicht stürmische und berauschende Angriffe macht, sondern jene langsam einsickernde, welche man fast unbemerkt mit sich fortträgt und die einem im Traum einmal wiederbegegnet, endlich aber, nachdem sie lange mit Bescheidenheit an unserem Herzen gelegen, von uns ganz Besitz nimmt, unser Auge mit Tränen, unser Herz mit Sehnsucht füllt". Der Künstler, in dessen Seele sich Gott Dionysos niedergelassen, strebt nach der Schönheit mit dem ganzen Ungestüm eines brausenden Willens, der gleichsam einen Anlauf nehmen muß, um ans Ziel zu gelangen: so daß seine Offenbarungen mehr an den Sturm erinnern als an die Leuchte heiliger Stätte, deren Flamme still und sanft ihr frommes Werk vollbringt. Aber „das Schöne darf man nicht wollen", heißt es, das Beste der Seele soll nicht „düster und verzückt und gewaltsam", sondern sonnenhaft heraustreten: einem Lichtglanz gleich, der ruhig durch die wandernden Wolken geht und sie

verklärt. „Schönheit ist für den Künstler etwas außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung: — daß keine Gewalt mehr nottut, daß alles so leicht folgt, gehorcht, und zum Gehorsam die liebenswürdigste Miene macht — das ergötzt den Machtwillen des Künstlers."

Es ist der klassische Stil, den Nietzsche sowohl für die Lebensgestaltung als auch für die Kunst erstrebt, und durch diesen Stil wäre die ziellose Bewegtheit des dionysischen wie des romantischen Menschen überwunden. „Der große Stil entsteht wenn das Schöne den Sieg über das Ungeheure davonträgt." Der Klassiker ist also zum Unterschied vom Romantiker, den das Ungeheure ängstigt, der Mensch des starken Willens, aber nicht eines Willens, der im Brausen eines titanischen Aufschwunges sich kundgibt, sondern in der Meisterschaft einer von der Vernunft überwachten Haltung, die Besonnenheit bedeutet. Der große Stil befiehlt gleichsam, er ist der Sieg eines erhabenen Willensaktes, ein majestätisch sich äußernder Triumph über das Chaos der Seele und der Welt, die er in eine Form voll edler Linien hineinbannt. Er richtet ein Gesetz auf, unter das sich alles zu beugen hat, wobei es freilich ohne eine gewisse Vergewaltigung nicht abgeht: alles, was sich der Formung widersetzt, muß sich die Härte des befehlenden Willens gefallen lassen, es wird ihm dessen Gepräge aufgedrückt, so daß kein Raum mehr bleibt für die Gefühlsseligkeit des Romantikers, bei dem die Dinge wie in einer Nebelatmosphäre schweben und schwimmen. Der große Stil haucht etwas aus von der Kälte der Logik, des Gesetzes, das Unterordnung verlangt, er ist ein Feind alles Ungestalteten, der Dämmerungen und mystischen Lichter; ein Feind auch des Kleinen und Zierlichen: er bedeutet, mit einem Wort, Zusammenfassung der Kräfte, die nicht vor sich gehen kann, ohne daß Gewalt geübt, vereinfacht wird. Im großen Stil wird ein wahres Wunder Wirklichkeit. Die größte Fülle offenbart sich in Formen von größter Einfachheit und Übersichtlichkeit, und so muß denn der Klassiker seine Phantasie reinigen von allem Beiwerk, das die edle Linie seines Willens stören, das Gebäude, das er errichtet, verunstalten könnte. Ruhig, gemessen muß es dastehen, seinen Stolz und seine Würde aussprechend in der Majestät wohlgestalteter Massen, die jedes Pathos verbietet.

Der Klassiker, der sich in einem solchen, edle Einfalt und Würde besitzenden Werk verherrlicht, feiert damit einen Sieg über alle „die widerspruchsvollen Gaben und Begierden" der Seele. Aber noch ein Weiteres ist in seiner Leistung beschlossen: Klassiker sind immer erhabene Ausstrahlungen einer reif gewordenen Kultur, in ihnen wird der Gesamtzustand eines Volkes laut in einer Form, die alles, was dem Klang der Harmonie entgegensteht, ausscheidet, die Gegensätze bändigt und so zu einer verklärenden künstlerischen Rechtfertigung der Seele der Kultur wird. Und zwar muß diese Kultur festgegründet sein, soll sich die klassische Kunst über ihr erheben wie ein in Sonnenglanz getauchter Tempel. Denn wo sie gefährdet ist, wo Herbstmelancholie und Abendschatten sich über sie legen, da verliert der Künstler die Sicherheit der Haltung, die Festigkeit des Willens, die beschwingende Meisterschaft der bauenden Kraft, die vonnöten, soll sein Werk von Ruhe umflossen sein.

Begreift man so, daß Nietzsche, der die ganze Unruhe einer von Kräften des Aufruhrs durchzüngelnden Zeit in seiner Seele trägt und sehnsüchtig nach einem festen Lande ausschaut, in dem er Wurzel fassen könnte, nie ein Klassiker werden konnte, daß seine Verherrlichung der klassischen Kunst einem Ideal gilt, dessen Pforten sich ihm nie öffneten? Und versteht man so, daß seine Vorliebe für Homer, Sophokles, Racine und Goethe eingegeben ist von der Sehnsucht nach einer festunterbauten Kultur, indem eben in diesen Dichtern der Geist eines Volkes einen höchsten künstlerischen Triumph erlebt? Und begreift man es weiterhin, daß sich ihm ein Kulturbegriff darbieten konnte, der nachgebildet ist dem Begriff der klassischen Kunst; wonach also Kultur das Ausströmen der seelischen Kräfte eines Volkes bedeuten würde im Sinne einer Harmonie, in der die Widersprüche und Gegensätze überwunden, das Ganze mithin des Volkes mit all dem Chaotischen, das es birgt, sich äußert in der Art der Architektur des großen Stiles? Wie aber, wenn auch seine übrigen Erlebnisse, sein Pessimismus der Stärke, sein dionysisches Hochgefühl, die Energie seines auch ins Verbotene dringenden Verstandes, das Christliche und Romantische seines Wesens weiterhin je einen bestimmten Kulturbegriff im Sinne einer Lebensordnung zeitigen könnten, muß denn da nicht Nietzsche auch als Kulturkritiker und Prophet das Schauspiel eines Chaos darbieten insofern, als nun verschiedene Werte miteinander im Streite liegen? Wir werden sehen, daß dem in der Tat so ist.

Wenn das klassische Kunstwert Apollo, dem Gott des Maßes, huldigt, ist dieser dann nicht ein Todfeind des Dionysos. also gerade jenes Gottes, dem das gleiche Volk, das Apollo die schönsten Kränze seiner Seele dargeboten, so schwärmerisch verehrt? Und wenn die griechische Tragödie als eine Huldigung betrachtet werden kann, mit der ein großes Volk sich Dionysos, dem Gott eines stürmischen, ekstatisch aufglühenden Lebenswillens verschrieben, wie läßt es sich dann erklären, daß in der gleichen Tragödie auch der Geist Apollos lebt? Man kann nicht sagen, daß Nietzsche auf diese Frage eine klare Antwort gibt, namentlich in seinem etwas nebelhaften Jugendwerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" herrscht Verwirrung insofern, als die Tragödie bald der dionysischen, bald der apollinischen Kunst nahegerückt wird, bald als eine Synthese dieser beiden Kunstgattungen gilt. Nach der Auffassung des späten Nietzsche baut sich die Tragödie als apollinische Kunst auf dem Grunde eines dionysischen Lebenswillens auf. Die Griechen hatten eine triebhafte Einsicht in den furchtbaren Charakter des Daseins, und wo ihr Verstand spricht — und dies ist auch in der Tragödie zuweilen der Fall —, da erscheint das Leben als ein Bild des Schreckens. Aber sie sind der niederdrückenden Gewalten des Furchtbaren und Häßlichen Herr geworden einmal durch ihren Pessimismus der Stärke, demzufolge sie dem Leben den Trotz ihres heldenhaften Willens darboten, dann durch die Lichtgestalten ihrer Götter, diese Traumgeburten eines in den erlösenden Schein verliebten Sinnes, durch die Lichtgestalt des Apollo vor allem, des Gottes der Harmonie. Er, der ihnen die Zauberwelt der Schönheit schenkte, gab ihnen damit ein Mittel, um das Chaotische des Daseins zu überwältigen: durch die Kunst rettete sich der Grieche aus den Wirbeln des Daseins; denn sie gießt das Chaos in die schöne Gestalt ein, so daß sich über das Leben ein goldener Schein legt und das Glück der Harmonie in die Seele einzieht. Die vielgerühmte Heiterkeit der Griechen war nicht, wie wir bereits wissen, ein Zeichen oberflächlichen Sinnes, die Griechen waren vielmehr heiter aus Tiefe: durch ihre Kunst läuterten sie gleichsam das Elend, so daß es zum Genuß ward. Mag auch Nietzsche von dem Willen der älteren Griechen zum Pessimismus der Stärke reden, oder mag er auch zuweilen die griechische Lyrik, die ihre höchste Entfaltung in der Tragödie erlebt, als dionysische Kunst betrachten: seine Grundauffassung ist doch die, daß die Griechen mit der Tragödie das Leidenschaftliche des dionysischen Erleb-

nisses überwunden und durch eine Apollo huldigende Kunst jenes Gleichmaß der Seele erworben, das er rühmt als Zeichen der Stärke, als Werk eines Willens, der mit sorgsam bildender Hand die Gegensätze des Lebens bändigt und damit die Schönheit im Sinne der Harmonie der Kräfte entbindet. In dem nachgelassenen Werke „Der Wille zur Macht" ist diese Auffassung deutlich niedergelegt. „Der griechische Apollinismus", heißt es hier, „wächst heraus aus einem dionysischen Untergrund"; es wird die dionysische Leidenschaft gebrochen durch den Willen zum Maß, und sein Geschenk ist „die höchste Form der Selbstbejahung in einer kühlen, vornehmen, spröden Schönheit". Im griechischen Epos, in der griechischen Architektur, der Skulptur und der Tragödie ist dieser Triumph über das Ungeheure, Maßlose, Wilde eingezeichnet. Jedesmal handelt es sich um Äußerungen des apollinischen Geistes, und wenn Dionysos auch durch die Tragödie gerechtfertigt wird, so doch vor allem in dem Sinne, daß ohne ihn der Gott der Schönheit nicht sein könnte. Er bändigt die Leidenschaften, die des flammenden Dionysos brausendes Gefolge bilden, besänftigt ihr stürmisches Wesen, so daß die wildaufrauschende Fülle einströmt in Formen, die den Adel der Schönheit ausstrahlen. Das Leidenschaftliche, Ungebändigte, das Verlangen nach gefährlichen Ritten hinein in Abgründe lag nach Nietzsche immer auf dem Grunde der griechischen Seele, und wenn es auch dem apollinischen Bildnertrieb gelang, es einzudämmen und über dieser rätselhaften Seele einen heiteren, in Schönheit schwelgenden, von frischer Luft durchwehten Himmel auszuspannen: „die Gefahr eines Rückfalles ins Asiatische schwebte immer über den Griechen, und wirklich kam es von Zeit zu Zeit über sie wie ein dunkler, überschwemmender Strom mystischer Regungen, elementarer Wildheit und Finsternis. Wir sehen sie untertauchen, wir sehen Europa gleichsam weggespült, überflutet — denn Europa war damals sehr klein —, aber immer kommen sie auch wieder ans Licht, gute Schwimmer und Taucher wie sie sind, das Volk des Odysseus."

Nietzsches Sehnsucht nach einem Land der Schönheit ist so Sehnsucht nach dem Süden. Damit gesellt er sich zu der Schar jener großen Deutschen, die herausstreben aus der Sturmwelt der Leidenschaften, um unter einer milden, die Seele betreuenden Sonne aufzublühen zur Schönheit, zur Harmonie. So wird der Erlauchteste der Deutschen, Goethe, zu einem Ideal, das Nietzsche nie umstößt, er, der alles, was er einmal verehrt hat, wieder anbohrt.

Goethe, bekennt er einmal, sei der Letzte der Deutschen, vor dem er Ehrfurcht habe, und nie hat er ihm diese Ehrfurcht, auch wenn er gelegentlich kritisch gestimmt ist, versagt. Dabei ist merkwürdig, daß Nietzsche dem jungen Goethe, dem er als einem leidenschaftlichen, suchenden, von titanischen Gelüsten erfüllten Geist so sehr gleicht, so gut wie keinen Blick schenkt. Es ist der Goethe der Reife, der sich aus den Strudeln eines wilden, bewegten Lebens gerettet und auf festen Grund seine erhabenen Werke aufgebaut hat, dem Nietzsche preisende Worte widmet, und auch dieser vollkommen gewordene Goethe wird stilisiert. Der immer vorhandene romantische, faustische Untergrund seines Wesens wird meist übersehen oder doch kaum beachtet, das Bild vor allem des in der Vollendungsweihe der Harmonie stehenden Meisters wird festgehalten und auf die Höhe einer Bewunderung gehoben, der man anmerkt, wie sehr sie eingegeben ist von Nietzsches Verlangen, sich selbst zu ihr hinaufzuschwingen, um für immer, mit der Sonne vermählt, dem Abgrund mit seinen Nebeln und Wasserstürzen entrückt zu bleiben.

In verschiedener Gestalt begegnet uns bei Nietzsche Goethe als Ideal, ein beherrschender Zug aber tritt immer hervor: der mächtige Wille Goethes, der es ihm ermöglichte, sich zu einer über das Chaos gebietenden Gestalt zu formen. So wird Goethe selbst mit Napoleon in Verbindung gebracht, nicht allein der Ehrfurcht wegen, die er selbst dem Korsen bezeugte, sondern vor allem der napoleonischen Züge wegen, die in seine Heldenstirn eingegraben waren: ein Imperator ist er im Reiche des Geistes, der, abhold dem „Femininen", mit der gewaltigen Energie eines „Mannes" sich zu behaupten und die wirbelnden Kräfte zu zähmen wußte. Goethe wird so zum Sinnbild des von der Weihe tiefen Ernstes umflossenen Helden, dem Nietzsche, namentlich auch in seinen Jugendschriften, gehuldigt: zum tragischen Menschen, der, feind allem schwächlichen Optimismus, sich mutig in das Leben mit seinen Gefahren hineinstellte, mit der Unerschrockenheit des Blickes selbstsicher seines Weges ging, kurz, es verstand, im Ganzen und Vollen resolut zu leben. Das Heraustreten des auch vor dem Ungeheuren nicht zurückbebenden Willens läßt so Goethe als eine Napoleon verwandte Gestalt erscheinen, die Durchsichtigkeit seines Wesens weiterhin, in dem alle Zersplitterung und Zerfahrenheit überwunden, das Antike dieses zum Herrschen geborenen Menschen.

Es wäre seltsam, wenn auf Goethe, den weltsegnenden, in der

Vision Nietzsches nicht auch etwas vom lodernden Glanz des Dionysischen gefallen wäre. Denn sobald der Klang der Weltverklärung sich in die tragische Stimmung einmischt, ist jenes Erlebnis gegeben, das Dionysos als Flammenhauch seinen Getreuen in die Seele strömt. In der Tat wird Goethe als Dionysos gefeiert, freilich das Bild des klassischen Goethe tritt dabei so stark hervor, daß das Rauschartige, Verzückte des dionysischen Menschen verdeckt wird. Wiederum hebt Nietzsche den triumphierenden Willen Goethes als das Auszeichnende und Erhabene dieser dionysisch überfärbten Gestalt hervor: die Fähigkeit Goethes, sich im brausenden Element des Lebens zu halten, ohne von dessen Fluten verschlungen zu werden; seine Kraft, mit der er sich „zur Ganzheit disziplinierte"; sein Realismus, der zu allem „ja" sagte, was ihn förderte, und so Wagnisse unternahm, an denen die meisten zugrunde gehen müßten: kurz, seine Rückkehr zur Natur, aber nicht im Sinne des Schwärmers Rousseau, sondern der Renaissance, derzufolge er als freier Geist sich fühlte, der sich das Gesetz seines Lebens selbst gibt und unter der Herrschaft dieses Gesetzes ausreift zu einem Typus, den der Glaube beschwingt, „daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht. Ein solcher Glaube ist der höchste mögliche aller Glauben: ich habe ihn auf den Namen Dionys getauft".

Dieses Gemälde verleiht Goethe zwar dionysische Züge, aber es ist doch bezeichnend, daß die klassischen Linien überwiegen. Und in der Tat: nicht nur in der Basler Zeit, wo Goethe gelegentlich auch als Vertreter einer tragischen Kultur auftritt, hat Nietzsche in ihm den Weisen, den Meister vornehmer, edler Lebensgestaltung gesehen, sondern auch in der folgenden Zeit. Immer wieder taucht vor Nietzsches Auge das edle, von apollinischer Weihe umleuchtete Haupt des großen Mannes auf und verscheucht die hochauflodernden Flammenbilder des dionysischen Rausches. Und wenn auch gelegentlich der orgiastische und romantische Untergrund der apollinischen Meisterschaft Goethes berührt wird, die große Leidenschaft oder das, was Nietzsche achtzehntes Jahrhundert nennt: so wird ihm auch wieder die dionysische Veranlagung geradezu abgesprochen, gleichsam als sei ihm die Reife der Harmonie geschenkt. Nietzsche behauptet geradezu, daß Goethe, in den Spuren Winckelmanns wandelnd, die Griechen nicht begriffen habe: nämlich, daß er viel zu sehr gebannt gewesen sei durch die Traumwelt ihrer Schönheit und übersehen habe, daß das Harmonische ihrer Kultur und Kunst hervorgegangen

sei aus den unheimlichen Erscheinungen des dionysischen Erlebnisses. So wird etwas Unhellenisches in Goethes Wesen hervorgehoben: das, was ihm in den Jugendwerken als ein Großes zugerechnet wird, wird ihm nun abgesprochen: der Wille zum Tragischen, die Kraft, das Leben auch mit der ganzen Dämonie des Furchtbaren, das in ihm haust, hinzunehmen und heldenhaft zu tragen oder zu bemeistern. Nietzsche hat recht, wenn er auf Goethes Scheu vor dem düsteren Pessimismus der Stärke hinweist, jenen Heroismus, der auch das Furchtbare herausfordert. Aber bedeutet denn nicht gerade die klassische Haltung eine Verwerfung dieses ins Unheimliche hineinführenden Heroismus, eine Einstellung nämlich dem Leben gegenüber, derzufolge dieses bemeistert wird, ohne daß der Wille titanisch zum Angriff stürmt oder sich titanisch zur Wehr setzt? Ist die Harmonie der Lebensgestaltung nicht das Werk eines Willens ohne Krampf der starken Spannung, bedeutet sie nicht gerade eine Überwindung aller Erschütterungen? Wehrt die Schönheit, die sich um den harmonischen Menschen und sein Werk legt, nicht all das Stürmische eines von tragischen Mächten durchtobten Lebens ab, und muß so nicht im Umkreis einer klassischen Lebensgestaltung, wie sie Nietzsche beschrieben und ersehnt, das tragische Ringen mit seinen wilden Kämpfen verbannt sein?

Nietzsche hat sein Ideal der Harmonie, auf das er hinschaute wie auf ein heiliges, in der Ferne glänzendes Bildwerk, vor allem mit den Farben der Gestalt Goethes, des klassischen Goethe, ausgeschmückt: und es ist so, da wir dieses Ideal beleuchtet, nicht mehr geboten, Einzelheiten hervorzuheben. Goethe steht vor ihm vor allem als der apollinische Künstler, dem es zur Not gelungen, in seine Werke die größte Fülle zu gießen, ohne daß sich das Einzelne mit seiner strotzenden Urwüchsigkeit verletzend aufreckt und die edle Linie der Form stört. Dieser Goethe, der sich freiwillig dem Gesetz unterwarf und so den Anstrom der Leidenschaften zurückdrängte, war, wie wir nun erfahren, ein anderes als die im Dionysischen sich ausstrahlende freie Natur. Er war, wie es namentlich der Vergleich mit Beethoven zeigt, ein durchaus Gebändigter, und so verwehrte er es auch der Natur, daß sie in vollen Strömen in seinen Werken wild dahinrauschte. Er stilisierte sie, wie er alles, was er künstlerisch bewältigte, stilisierte. Das Ideal, dem er bewußt zustrebte, hat Nietzsche folgendermaßen beschrieben: „Nicht Individuen, sondern mehr oder weniger idealische Masken; keine Wirklichkeit, sondern eine

allegorische Allgemeinheit; Zeitcharaktere, Lokalfarben zum fast Unsichtbaren abgedämpft und mythisch gemacht; das gegenwärtige Empfinden und die Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft auf die einfachsten Formen zusammengedrängt, ihrer reizenden, spannenden, pathologischen Eigenschaften entkleidet, in jedem anderen als dem artistischen Sinne wirkungslos gemacht; keine neuen Stoffe und Charaktere, sondern die alten, längstgewohnten in immerfort währender Neubeseelung und Umbildung: das ist die Kunst, so wie sie Goethe später verstand, so wie sie die Griechen, ja auch die Franzosen übten."

So verstehen wir, was Nietzsche meint, wenn er sagt, daß die Deutschen etwas an sich tragen, was hellenisch sein könnte. Das Streben nach Harmonie, wie es namentlich des reifen Goethe Lebensgestaltung durchzieht und in seinen Werken eingezeichnet ist, hat sich eben nirgends erhabener offenbart als in Hellas, und wenn nun auch die Franzosen als Träger einer dem Apollinischen verwandten Kultur gelten und so Nietzsches Liebe gewinnen, so mag dies wohl überraschen, findet aber bei einiger Überlegung doch seine Deutung. Es ist die „Hingebung an die Form", die ihn bei den Franzosen, den Franzosen eben seines Geschmackes, entzückt; die Durchsichtigkeit und kühle Geistigkeit ihrer Darstellung, die ein Aufrauschen der dumpfen Leidenschaft nicht zuläßt. So hat Nietzsche die französischen Moralisten, als er sich von dem Dumpfen, Geschwollenen, Schwammichten und Verzuckerten seiner Jugendschriften zu befreien suchte, zum Range von Musterbildern erhoben, und er hat namentlich auch den großen französischen Dramatikern, die den Leidenschaften Fesseln überwerfen und sie in bändigende Formen zwängen, Gefallen gefunden; ja, er hat es sogar fertig gebracht, Voltaire dem Klassiker Goethe anzunähern. Dem Dramatiker Voltaire rühmt er griechisches Maß nach, durch das er „seine vielgestaltige, auch den größten tragischen Gewitterstürmen gewachsene Seele" bändigte; dem Prosameister Voltaire „griechische Künstlergewissenhaftigkeit, griechische Schlichtheit und Anmut". Das ist, was den Dramatiker betrifft, falsch gesehen, aber verständlich im Hinblick darauf, daß Nietzsche durch die Form — diese als Gegensatz der romantischen Unform oder des Dumpfen der titanischen Leidenschaft betrachtet — gebannt wird wie durch eine erlösende Macht. Da ja gerade nach der Auffassung Nietzsches die Schönheit, Schlichtheit und Anmut dem Chaos abgerungen sind, so müßte es also auch bei den Franzosen aus der Hochflut der diony-

sischen Erregung wie ein Wunder die Lichtgestalt der Harmonie steigen. Die Franzosen aber, denen Nietzsches Liebe entgegenschlägt, sind alles andere als dem Sturm der Leidenschaft ausgesetzt, zum Unterschied von jenen Franzosen, denen er gram ist: von Rousseau etwa oder Victor Hugo, dem Romantiker. Nietzsche führt aber gerade die Meisterschaft der Franzosen auf dem Gebiet der künstlerischen Gestaltung zurück auf das Verlangen, das Nordische, fast möchte man sagen, das Deutsche ihrer Seele loszuwerden. „Im Wesen der Franzosen", behauptet er, „ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens gegeben," ihr Temperament ist dem Süden periodisch zu- und abgewandt, so daß sie bewahrt bleiben vor der Herrschaft der Dumpfheit, in die das deutsche Wesen eingehüllt.

Es wird mithin der Rhythmus der Entwicklung des französischen Geistes dem Rhythmus der Seele des Ausnahmedeutschen Goethe angenähert, beide Male leuchtet Nietzsche ein erlösender Schein entgegen wie aus den Gefilden seiner Sehnsucht: die Strahlenmacht der Sonne des Südens, die ihm der Inbegriff ist einer Welt, wo die Schönheit die Schwere des Lebens überwunden.

Wiederum sucht Nietzsche eine Musik, die den Sieg seines Ideales kündet: eine Musik, die ihre Zaubergewalt der im Reiche der Harmonie atmenden, den milden Glanz gebändigter Fülle ausströmenden Seele leiht. Eine solche Musik war Südmusik. Sie mußte das Leben segnen, daß es in ihr hervortritt in Klängen der Schönheit; eine Kunst wäre sie, durchwärmt von milder Sonne und durchhaucht von frischem Meeresatem, welche der Seele alle Melancholie nehmen, wie sie der Geist der Schwere eingibt, ihr das Gefühl der Stärke verleihen, ohne aber daß in dieses die Unruhe tragischer Erschütterungen eingemischt wäre. Südmusik als die Kunst des harmonischen Menschen, das wäre ein Triumph des ruhig strahlenden Lichtes über die vom Sturm erfaßten, rauchenden Flammen der Leidenschaft, ein Lobgesang auf die Selbstherrlichkeit und Majestät des Menschen, der, von der Qual des Werdens befreit, sich und das Leben im Bilde der Harmonie rechtfertigt.

Öfters ist uns Nietzsche als Liebhaber der Musik des Südens begegnet: der Oktoberselige lauscht den Klängen, die vom blauen Himmel herabkommen, und Nietzsche, der Tanzfrohe, der leichten Fußes über die Abgründe sich schwingen möchte, ist wie vernarrt in die Weisen der Kunst Bizets, den er als Südmusiker preist namentlich gegenüber der Musik Wagners mit ihren ambrosischen

Düften, verwehenden Klängen und verklingenden Farben. Wie also, wäre die Musik, die Goethe, dem Klassiker, entsprechen würde, nichts anderes als die Südmusik, wie wir sie bisher kennen gelernt haben? Zweifellos, auch sie wäre als eine das Leben verherrlichende Kunst eine Botschaft des Lichtes, aber sie wäre doch, hingesehen auf Bizet, feierlicher, getragener, von einer Schönheit erfüllt, die den Übermut der fröhlichen Stimmung des Tanzes nicht zuläßt. Denn der in die Sonne hineinjubelnde Tänzer macht sich das Leben leicht, schwingt sich mit dem Flattergeist des Schmetterlings über die Schluchten hinweg, verhöhnt die rätselhafte Fülle des Lebens mit dem boshaften Sinn des Übermütigen. Wo aber das Leben als ein Ganzes für die Kunst gewonnen werden soll, da herrscht der Ernst, der es verbietet, einen fröhlichen Gesang anzustimmen; wo schwere, tiefe Probleme gelöst werden sollen, da ist der Wille, dem es gelingt, das Chaos zur Harmonie zu verwandeln, ein anderes als der Freudensprung des Tänzers; der Atem eines gebändigten Rhythmus durchhaucht ihn und schafft so eine Stimmung, in der die Schönheit als eine aller Unruhe und Ausgelassenheit abholde Macht reifen kann.

Schon eher würde Mozart dem Künstler entsprechen, in dem Goethe als Klang lebendig wird. Ihm wird ja ein göttlicher Ernst nachgerühmt, und er wird ja auch gelegentlich, zum Unterschied von Bizet, mit Goethe auf eine Linie gerückt. Aber auch seine Musik ist noch nicht ganz die Erfüllung dessen, was in Goethe sichtbar geworden, wiewohl er als der Zauberhafteste aller Südmusiker in seiner Art Vollkommenes geleistet. In ihm wäre, wollen wir ihn aus Nietzsches Sehnsucht nach Goethe heraus beurteilen, doch noch zu viel achtzehntes Jahrhundert, zu viel Schwärmerei, auch zu viel Tanz und Fröhlichkeit, die sich eben nicht vertragen mit der Haltung des Klassikers, der ein gewaltiges Problem zu lösen. Eine Goethe, dem Ausnahmedeutschen, ebenbürtige Musik, behauptet Nietzsche, ist noch nicht gefunden; die Musik nämlich des großen Stiles, der um so höher steht, je mehr es der Spannkraft des Willens gelingt, das Chaos zu gestalten, daß es zum Klange der Harmonie wird. Aber, möchten wir im Sinne auch Nietzsches fragen, kann es denn eine Musik überhaupt geben, in der zum Ausdruck kommt, was in der Renaissance, soweit sie Verkörperung des klassischen Geistes, Gestalt gewonnen? Wenn dieser Stil das Chaos zwingt, „Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, Gesetz zu werden“,

kann denn da überhaupt eine Musik in Betracht kommen, wo doch dieser immer etwas vom Chaos beigemischt ist? Und wäre so die Sehnsucht nach einer Musik des großen Stiles, in der das Wesentliche des reifen, vom Geist der Plastik erfüllten Goethe laut werden würde, nicht wiederum ein Beweis für Nietzsches leidenschaftliche Musikliebe, dann auch für seinen Drang zum Äußersten, der nicht verstummt, auch wenn er zu Sinnlosigkeiten führt?

Der Prophet.

Nietzsches Verklärung und Verherrlichung des Lebens bedeutet an und für sich nichts Neues in der deutschen Geistesgeschichte. Der ganze deutsche Idealismus strahlt sich ja aus als eine weltsegnende Kultur, und so sehr auch seelische Kräfte des Christentums in diese großartige Bewegung eingeströmt sind: der Jenseitsgedanke, demzufolge das Leben unter der Sonne als etwas Sündhaftes, mit einem Fluch Behaftetes gilt, hat hier so gut wie alle Macht über die Geister verloren. Nietzsche hat nun das Christentum zwar als Lehre überwunden, aber vor ihm, dem Enkel und Sohn frommer Christen, richten sich doch die Lehren dieser Religion und namentlich auch der Jenseitsgedanke wieder als ein Vermächtnis gebieterisch auf und fordern Glauben, den er zwar abweist, aber der ihm schwere Seelennot bereitet und zu einem Kampfe aufreizt, dem er sich als Kampf um die Wahrheit mit wahrer Erbitterung hingibt. Der Drang hin zum Leben gewinnt so, hingesehen auf die Abkehr von der Welt, die das Christentum predigt, eine leidenschaftliche Note, er wird als etwas Gegensätzliches empfunden und löst so das „Pathos der Distanz" aus: das Ideal des Lebens wird so vom Zauber eines Hohen und Höchsten umspielt. Wo Menschen, die sich als Kinder der Welt und nicht als Bürger eines jenseitigen Reiches fühlen, das Leben als eine Selbstverständlichkeit hinnehmen, da taucht dieses vor Nietzsche auf wie eine erst entdeckte, hoheitsvolle Wundererscheinung, so daß der, der die Sonne liebt, begegnet er erstmals Nietzsche, Mühe hat, seine dithyrambischen Ergüsse überhaupt zu begreifen. Als wolle man das Licht verhängen und all das Schöne und Erhabene, das das Dasein birgt, ihm rauben; als wolle man ihm das Leben vergällen, so wendet er sich, der Fürsprecher des Lebens, ergrimmt gegen das Christentum mit seinen aus Ewigkeitsfernen heranwehenden Melodien. Dazu kommt noch, daß der Pessimismus

Schopenhauers und Wagners den christlichen Klang der Abkehr von der Welt in hohem Maße verstärkte. Ein Ort des Fluches, des Unheils, einer quälenden Unruhe, eine höllische Stätte tobender Kräfte ist ja das Dasein dem Pessimisten, der sich heraussehnt aus diesem Wirrsal und sein Glück sucht jenseits des Welttreibens und selbst bis zur Verneinung des Daseins, als ob es keinen Frühling und Herbst gäbe, gelangt. Wir wissen, daß Nietzsche auch in den Zeiten, wo er Preislied um Preislied auf die Sonne anstimmt, nie die romantische Sehnsucht nach dem Abseits und Jenseits zu überwinden vermochte, und so wendet sich denn sein Verlangen nach dem Glanz und der Fülle des Lebens, eines fröhlichen oder großen, heroischen Lebens, zugleich gegen die romantischen Lockweisen seiner eigenen Brust; wozu noch kommt, daß er, der sich unter den Schlägen des Dämons der Krankheit windet, nach dem Leben hinblickt, entzückt und voll Sehnsucht wie der ermüdete Wanderer, der, von Nebeln umhüllt, plötzlich vor sich eine prangende Sonnenlandschaft auftauchen sieht.

Alles dies wirkt also zusammen, um Nietzsche, sobald der Durst nach dem Leben sich einstellt, Worte einzugeben, in denen die Sehnsucht aufglüht in Hochgefühlen des Preises und Dankes; daß das Christentum und der romantische Pessimismus verurteilt werden als verderbenbringende, den Menschen entweihende Mächte und wie ungeheure Verbrechen am Heiligsten hingemalt werden.

Mit Stolz nennt sich Nietzsche einen jasagenden Geist, der da, wo andere fluchen, segnet, und der das Leben nicht schon deshalb, weil es nicht aus lauter Wonne und Glück besteht, in Bann tut und ihm wie einer bösen Macht den Rücken zuwendet. Mag es schwer zu tragen sein: nun, so stellt ihm einen leichten Sinn entgegen und springt über seine Dornhecken hinweg, fröhlich, einem ausgelassenen Tänzer gleich; mag es die Schwachen zerdrücken: nun, bäumt euch mit der Wucht des Heroismus gegen es auf, und kommt ihr zu Fall, so wird in eurem Sturz Größe und Erhabenheit sein. Sagt ihr, es sei voller Mißklänge: nun, so überwältigt diese sich drängenden, reibenden Kräfte, daß sie sich liebreich zusammenfinden, und der Wohlklang wird euch aus allen Weiten und Tiefen zuströmen. „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinne der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch. Laßt sie nicht davonfliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend! Führt gleich mir die verflogene

Tugend zur Erde zurück — ja, zurück zu Leib und Leben: daß sie der Erde einen Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!"

Wundervoll schildert Nietzsche in dem Zarathustra-Kapitel „Der Wahrsager" die Stimmung der großen Weltmüdigkeit und die ihr folgende brausende Offenbarung der Herrlichkeit des Lebens, die Lösung des schweren Konfliktes seiner Seele, die freilich nur ein Wahn ist. Eine große Traurigkeit war über die Menschen gekommen. „Die besten wurden ihrer Werke müde. Eine Lehre erging, ein Glaube lief neben ihr: ‚Alles ist leer, alles ist gleich, alles war.' Und von allen Hügeln klang es wieder: ‚Alles ist leer, alles ist gleich, alles war!' Wohl haben wir geerntet: aber warum wurden alle Früchte uns faul und braun? Was fiel vom bösen Monde in der letzten Nacht hernieder? Umsonst war alle Arbeit, Gift ist unser Wein geworden, böser Blick sengte unsere Felder und Herzen gelb. Trocken wurden wir alle; und fällt Feuer auf uns, so stäuben wir der Asche gleich: — ja das Feuer selber machten wir müde. Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reißen, aber die Tiefe will nicht schlingen! ‚Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte': so klingt unsere Klage — hinweg über flache Sümpfe. Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort — in Grabkammern." Aber da kam das große Wunder. „Allem Leben hatte ich abgesagt, so träumte mir. Zum Nacht- und Grabwächter war ich worden, dort auf der einsamen Berg — Burg des Todes. Droben hütete ich seine Särge: voll standen die dumpfen Gewölbe von solchen Siegeszeichen. Aus gläsernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an. Den Geruch verstaubter Ewigkeiten atmete ich: schwül und verstaubt lag meine Seele. Und wer hätte dort auch seine Seele lüften können! Helle der Mitternacht war immer um mich, Einsamkeit kauerte neben ihr; und, zu dritt, röchelnde Todesstille, die schlimmste meiner Freundinnen. Schlüssel führte ich, die rostigsten aller Schlüssel; und ich verstand es, damit das knarrendste aller Tore zu öffnen. Einem bitterbösen Gekrächze gleich lief der Ton durch die langen Gänge, wenn sich des Tores Flügel hoben: unhold schrie dieser Vogel, ungern wollte er geweckt sein. Aber furchtbarer noch und herzschnürender war es, wenn es wieder schwieg und rings still ward und ich allein saß in diesem tückischen Schweigen. So ging mir und schlich die Zeit, wenn Zeit es noch gab: was weiß ich davon! Aber endlich geschah das, was mich weckte. Dreimal schlugen Schläge ans Tor,

gleich Donnern, es hallten und heulten die Gewölbe dreimal wieder: da ging ich zum Tore. Alpa, rief ich, wer trägt seine Asche zu Berge? Alpa! Alpa! Wer trägt seine Asche zu Berge? Und ich drückte den Schlüssel und hob am Tore und mühte mich. Aber noch keinen Finger breit stand es offen. Da riß ein brausender Wind seine Flügel auseinander: pfeifend, schrillend und schneidend warf er mir einen schwarzen Sarg zu. Und im Brausen und Pfeifen und Schrillen zerbarst der Sarg und spie tausendfältiges Gelächter aus. Und aus tausend Fratzen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergroßen Schmetterlingen lachte und höhnte und brauste es wider mich. Gräßlich erschrak ich darob: es warf mich nieder. Und ich schrie vor Grausen, wie ich nie schrie. Aber der eigene Schrei weckte mich auf: — und ich kam zu mir."

Ein Ungeheures also ist die Offenbarung der Herrlichkeit des Lebens, so überwältigend, daß das Grausen sich zuerst der Seele bemächtigt, bis sie imstande ist, den Weiheglanz und das Glück der neuen Kunde zu tragen. Wohlan, Zarathustra selbst ist der Brausewind, der die Tore der Burgen des Todes aufreißt, die Nebel der Trübsal und Müdigkeit verscheucht, die vergiftete Luft reinigt und auffunkeln läßt in göttlicher Klarheit. „Frei steht großen Seelen ein freies Leben," so ruft Nietzsche aus, als künde er damit etwas Neues: während dieser Ruf lediglich, hingesehen auf die Lästerer des Daseins, zu denen er zuweilen selbst gehört, aus seinem Herzen herausschallt wie der Jubellaut des Frühlings, der, ein mit Blütenzweigen geschmückter Held, mit Zaubergewalt die Erde vom Drucke des Winters erlöst und sie aufschäumen läßt in mächtigen Strömen des Lebens. Den Kranken, den Erdfaulen, den Verzweifelnden, den Müden, den Schwärmern, die von einem paradiesischen Glück im Jenseits, hoch über den Wolken träumen: ihnen allen ist der Wille und das Rückgrat gebrochen, das Halt gibt, daß der Mensch erhobenen Hauptes dasteht. Und so weiß denn Nietzsche seine neue Weisheit nicht besser zu verbünden, als daß er ein „Heil" zuruft dem starken Willen. „Nichts wächst erfreulicheres auf Erden als ein hoher, starker Wille: das ist ihr schönstes Gewächs. Eine ganze Landschaft erquickt sich an einem solchen Baume." Mit der Pinie wird der Mensch des starken Willens verglichen: er wächst auf „lang, schweifend, hart, allein, besten biegsamen Holzes, herrlich — zuletzt aber hinausgreifend mit starken grünen Ästen nach seiner Herrschaft, starke Fragen fragend vor Winden und Wettern und was immer auf Höhen heimisch ist — stärker antwortend, ein Befehlender,

ein Siegreicher". Der Wille ist es, der die Dämmerung des romantischen Pessimismus durchbricht und der Welt, mag sie sich auch dagegen wehren, einen erhabenen Sinn einpflanzt, der Wille, der das Selbst heiligt. Und so dreht denn Nietzsche die Moral des romantischen Pessimismus einfach um: die Herrschsucht, die Selbstsucht wird selig gepriesen, „die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt — aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche, um den herum jedwedes Ding Spiegel wird". Und leidenschaftlich weist er den Wahn ab, daß der Wille sich selbst erlösen, sich selbst verneinen könne, und daß solche Verneinung das Glück bringe. Ein Fabellied des Wahnsinns nennt er solche Lehre, eine Nachtschattenweisheit, die im Dunklen, auf moorigem Boden blüht, und verächtlich stößt er die Trübseligen von sich: „Ihr Weltmüden! Ihr Erdfaulen! Euch soll man mit Ruten streichen! Mit Rutenstreichen soll man euch wieder muntere Beine machen. Denn: seid ihr nicht Kranke und verlebte Wichte, deren die Erde müde ist, so seid ihr schlaue Faultiere oder naschhafte, verkrochene Lustkatzen. Und wollt ihr nicht wieder lustig laufen, so sollt ihr — dahinfahren!"

Friedrich Nietzsche steht im Beginn seiner Laufbahn als Prophet. In seinen ersten Jugendschriften hat er mit fortreißender Wucht für eine Kultur voll heroischer Mächtigkeit geworben, die eine Ausstrahlung sein sollte der dionysischen Kräfte, wie er sie wirken sah in Hellas, Luther, dem deutschen Idealismus, in Schopenhauer und Wagner. Er war dem Leben gut, auch wenn es als böse, fragwürdig, schauerlich erkannt worden war, und sein Glaube, daß eine Zeitenwende im Sinne der erhofften Verjüngung der Natur bevorstehe, war fest gegründet: der Glaube eines Propheten ist es, der das Land der Zukunft erschaut und kein größeres Glück kennt, als seinen Zeitgenossen die Wunder, von denen er gebannt, vor Augen zu rücken und sie anzuspornen zu befreiender Tat. Freilich, noch fühlt sich Nietzsche vor allem als Herold, der im Dienste erhabener Geister steht, und aus der Schar dieser Geister ragen hervor Schopenhauer und Wagner, die ihn erleuchtet haben. Doch die Zeiten des prophetischen Hochgefühles weichen. Der Geist der Kritik wird immer stärker, einer noch vom prophetischen Ideal eingegebenen Kritik; die verrotteten Zustände lösen ein leidenschaftliches Grollen und Anklagen aus, wie es namentlich die Schriften über Strauß und den historischen Geist zeigen, und zusehends wird Nietzsche nüchterner. Noch einmal schwingt sich

der Prophet zu hohen Offenbarungen auf in seinen Werken über „Schopenhauer als Erzieher" und „Richard Wagner in Bayreuth", aber auch hier schon ist für den, der scharf sieht, ein gewisser Argwohn gegenüber den Gestalten, die verherrlicht werden, zu bemerken: das Fragwürdige, Gefährliche ihrer seelischen Haltung wird betont; ja, diese Werke enthalten schon, auch wenn von Schopenhauer und Wagner die Rede ist, eine Selbstcharakteristik, in der das Zerklüftete, das tragisch Unheilbare seines eigenen Wesens, hellsichtig ausgesprochen ist. Die Ernüchterung hält nun an, ja wächst und wächst, bis Nietzsche die Götterbilder, denen erst noch seine Verehrung galt, frevelnd zerschlägt: dem Idealismus, der Romantik den Krieg erklärt, Wagner und Schopenhauer in rachsüchtigen Aphorismen entweiht; sich der Zucht antiromantischer Kräfte unterwirft, hinausstürmt ins Leben, um als Abenteurer und Eroberer sich ein neues Königreich zu suchen, in dem er herrschen kann als ein freigeborener Geist, erlöst von all dem Dunstigen, Schwärmerischen, Müden der Romantik: ein Sohn des Lichtes, der auch noch in Abgründe eine segnende Leuchte trägt und dem Leben wiedergegeben zu sein wähnt als ein Genesener, durchrauscht von den überströmenden Kräften einer großen Gesundheit, die Jubel und Dank von seinen Lippen strömen läßt und ihn antreibt, sein brausendes Glück in die Weiten hineinzujauchzen, daß die verdüsterte Erde aufhorcht und wie von den Schauern eines gewaltigen Glückes ergriffen wird.

So etwa hat Nietzsche in rückschauender Betrachtung, als er wähnt, als königlicher Herrscher über ein Reich zu gebieten, das er sich selbst erobert, seinen Entwicklungsgang selbst hingezeichnet. Wir wissen, daß diese seine Auffassung, der er immer wieder Ausdruck verleiht, falsch ist. Gewiß, er hat den Idealismus, hat die Romantik, namentlich auch in den Schriften der mittleren Zeit, leidenschaftlich von sich gestoßen als gefährliche, sein Wesen vergiftende Mächte; aber nie in seinem Leben, auch nicht in den Zeiten, wo er den wissenschaftlichen Geist feiert und Voltaire mit Ehren überhäuft, hat er sein ins Metaphysische und Religiöse hineinflutendes Gefühl zu entwurzeln vermocht, so sehr er auch gegen alle Religion und Metaphysik wütet. In seinen oft vom hellen Geist der Wissenschaft überströmten Schriften der Zwischenzeit besonders hat er ja Goethe als dem erhabenen Meister einer harmonischen, von Kräften des Idealismus gespeisten Lebensführung ein herrliches Denkmal gesetzt, und die Zauberklänge der Kunst wird auch in diesen Schriften laut als Stimmen aus

einem Reich, das nicht von dieser Welt ist. Und als er wieder bewußt anknüpft an die Tradition seiner Jugend und zu Dionysos, dem weltsegnenden Rauschgott, der Opferrauch seiner anbetenden Seele emporsteigt, da entfaltet sich erneut mit dem Drang hin zum Licht und zur brausenden Fülle des Lebens auch der Drang zur seligen Stille des Abends und der Nacht, die Sehnsucht nach einem Glück jenseits der chaotischen Welt, das niemand schöner beschrieben als Schopenhauer, und kaum einer ergreifender verherrlicht als Richard Wagner in seiner romantischen Musik. Und trotzdem bei Nietzsche der Glaube, daß die Romantik als ein Überwundenes voller Gefahren und Tücken endgültig hinter ihm liege, daß er genesen sei von den Lehren seiner Jugend wie von einer das Dasein verdüsternden Krankheit; trotzdem der Glaube, daß er dem Leben wieder gut geworden, nachdem er ihm so lange gram war und auf es geblickt wie auf eine Schädelstätte! Hat denn Nietzsche in den Zeiten, die er solche der Genesung nennt, nicht auch heftig gerungen mit seiner Krankheit, daß er mehr als einmal erklären konnte, bereit zu sein, sein Leben abzuschütteln wie eine schmerzende Hülle? Und trotzdem die immer wiederkehrende Behauptung, daß er verjüngt sei wie ein Schmetterling, der sich jubelnd aus der Puppe gewunden und triumphierend in der Sonne sich tummle, ein Lichtgeist, glitzernd und glänzend in bunten Farben, die das Auge entzücken?

Nietzsche hat Zeiten, wo seine Seele vor ihm liegt, daß ein Schauder ihn erfaßt: diese zerrissene, von gegensätzlichen Kräften durchstürmte, diese unter der Wucht sprengender Gewalten jäh aufzuckende und hin und her gewirbelte Seele. Aber er ist dann auch wieder, namentlich in der letzten Zeit seines Schaffens, von dem betörenden Wahn umfangen: daß er nach den Jahren einer von gefährlichen Geistern mißleiteten Jugend, nach Jahren der Verdüsterung, des Suchens und Experimentierens sich selbst gefunden: einen Sieg errungen habe, überwältigend, wie es nur je ein Sieg war, ein Sieg, von dem Verheißungen ausgehen, die wie eine neue, herrlichere Sonne ein hochaufrauschendes Leben erwecken in allen Weiten. Ein Wunderbares, schwer zu Begreifendes spielt sich vor unseren Augen ab. Inmitten einer Welt voll Skepsis, Ehrfurchtlosigkeit und weltverleumdender Romantik — und auch die Seele Nietzsches ist diese Welt — ersteht ein Prophet, der mit geweihtem Munde die Heiligkeit des Lebens preist und schauerlich-erhaben, in der ungeheuren Selbstgewißheit des Sieges, den er errungen über die Finsternis, aufragt wie eine Gestalt aus

mythischer, vom Dämmer eines einfältigen Glaubens bedeckter Zeit. Nietzsche der Prophet weicht vor unseren Augen gleichsam ins Traumhafte, nicht zu Fassende zurück, ein Geist so seltsam-schauerlich, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um eine ihm ebenbürtige Gestalt zu finden: die jüdischen Propheten vor allem sind seine geistigen Vorfahren, und es will uns bedünken, daß Nietzsches Prophetentum unter stärkster Einwirkung jüdisch-christlicher Erlebnisse zu dem geworden, was es ist: zu der großartigsten seelischen Erscheinung des versinkenden neunzehnten Jahrhunderts, vor der wir erstaunt stehen wie vor einem erhabenen Bildwerk, das der Spaten, nachdem es Jahrtausende verschüttet war, zutage gefördert.

In Nietzsche vollzieht sich das, was er Genesung nennt, in der Form des Wahnes einer Erneuerung seines ganzen Wesens, die bei ihm die Erinnerung erweckt an den unter mystischen Schauern erfolgenden Durchbruch des prophetischen Selbstbewußtseins bei einzelnen jüdischen oder christlichen Propheten. Die Jugendideale, die einst wie Sterne über Nietzsche standen, erbleichen, und nun erscheint es, als ob er seine Liebe an ein Unwürdiges verschwendet habe: ist das, was bisher als erhabene Pflicht galt, nicht ein Trugbild, und bedeutet die Anbetung von Bildern, die nun als Götzen entlarvt sind, nicht eine Unfreiheit, ein Verzicht auf tapfere Selbstbehauptung, eine Verschwendung von Liebe an unrechter Stelle? Was vor sich geht, das ist in der Anschauung Nietzsches eine Loslösung von allem, was er bisher mit Weihgeschenken behängt hat, und zwar kommt diese Loslösung plötzlich, wie ein Erdstoß. „Die junge Seele wird mit einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen — sie selbst versteht nicht, was sich begibt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und ein Wunsch erwacht, fortzugehen, irgendwohin, um jeden Preis; eine heftige, gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. ‚Lieber sterben als hier leben' — so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies ‚hier', dies ‚zu Hause' ist alles, was sie bis dahin geliebt hatte! Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen das, was ihr ‚Pflicht' hieß, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick rückwärts, dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht

eine Glut der Scham über das, was sie eben tat, und ein Frohlocken zugleich, daß sie es tat, ein trunkenes, inneres, frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verrät — ein Sieg? Über was? Über wen? Ein rätselhafter, fragenreicher, fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin; dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der großen Loslösung." Der Befreite „schweift grausam umher, mit einer unbefriedigten Lüsternheit; was er erbeutet, muß die gefährliche Spannung seines Stolzes abbüßen; er zerreißt, was ihn reizt. Mit einem bösen Lachen dreht er um, was er verhüllt, durch irgendeine Scham geschont findet; er versucht, wie diese Dinge aussehen, wenn man sie umkehrt. Es ist Willkür und Lust an der Willkür darin, wenn er vielleicht nun seine Gunst dem zuwendet, was bisher in schlechtem Rufe stand — wenn er neugierig und versucherisch um das Verbotenste schleicht. Im Hintergrunde seines Treibens und Schweifens — denn er ist unruhig und ziellos unterwegs wie in einer Wüste — steht das Fragezeichen einer immer gefährlicheren Neugierde. Kann man nicht alle Werte umdrehen? Und ist Gut vielleicht Böse? Und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels?"

Diese Darstellung Nietzsches beruht auf einer schweren Täuschung über sich selbst. Wohl ist bei ihm der Wille zu einer Loslösung von einem Boden am Werk, den er in seiner Jugend mit der ganzen Liebe und Inbrunst seiner großen Seele wie seine Heimat betreute, aber dieser Drang zur Loslösung verstummt nie, auch nicht als er wähnte, sein Königreich erobert zu haben. Immer wieder kommt die Versuchung über ihn, alles das, was er mit seiner Liebe beschenkt hat, von sich zu stoßen, und so ist er immer auf der Wanderschaft und befindet sich immer im Kampfe mit sich selbst; entweihend, verhöhnend und zerreißend das eben noch Geheiligte. Aber, es ist nicht zu leugnen, der wie eine Flamme auflodernde Rhythmus des jüdisch-christlichen Berufungserlebnisses klingt verführerisch bei ihm an, und so deutet er denn seine Entwicklung aus einer großen Sehnsucht heraus um: aus der Sehnsucht nach einem Leben voll neuen Ausblicken und Tiefen, nach einem Dasein, das aufquillt wie die Offenbarung der Macht der bisher geknechteten, verführten, auf einem Abweg sich befindenden Seele. Schon die Loslösung gewinnt in den Augen Nietzsches etwas, das an das Überraschende und Wunderartige jener christlichen Erweckung erinnert. Wer Nietzsches Entwicklungsgang kennt, weiß, daß sie durchaus nicht

plötzlich vor sich geht. Er hat lange Zeit gebraucht, bis er die Kraft fand, um sich zur Feindseligkeit gegen die Ideale seiner Jugend entschließen zu können, ja, er hat mitunter sorgsam verschwiegen, was in ihm vorging, hat noch triumphierende Töne angeschlagen zu einer Zeit, wo der Zweifler und Kritiker bereits in ihm erwacht war.

Und nun nehme man erst die Wahnidee des großen Sieges. Auch diesen legt er sich zurecht als plötzlichen Durchbruch neuer Kräfte, als Botschaft eines gewaltig aufflammenden Lichtes, das wundergleich durch die Wolken und Düsternisse der Seele bricht. Die Versuchsjahre werden nun als Zeiten der krankhaften Vereinsamung geschildert, als eine Wüste mit all dem Unheimlichen einer Wüste. Aber da kommt die Erlösung von dem Druck der Heimatlosigkeit, und die Seele, die so oft gebebt unter unheimlichen Wettern, wird gerettet. Die Sonne zerreißt mit Flammenmacht die schwarzen Wolken, jubelnde Bläue strahlt der Himmel aus, alles ist verwandelt. Ein ungeheures Wohlgefühl durchströmt die eben noch unter dem Druck schauerlicher Gewalten seufzende Seele, die Trunkenheit des Sieges erfüllt sie, und sie ist nun voll Dankbarkeit im Anblick des Wunders, das geschehen. „Mit einem Male" zieht die Hoffnung ein, ja, sie fällt den in die Wildnis Verschlagenen förmlich an, „die Hoffnung auf Gesundheit, die Trunkenheit der Genesung". „Dies ganze Buch", heißt es von der „Fröhlichen Wissenschaft", „ist nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Übermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen."

Wer noch daran zweifeln sollte, daß Nietzsches Bekehrung zu einem neuen Glauben — der angeblich das Greisentum, die Erschöpfung, die Vereisung inmitten der Jugend überwunden und der Seele einen berauschenden Lebensinhalt verliehen habe — sein Vorbild besitzt im Akte der Wiedergeburt, wie ihn das Christentum kennt und verherrlicht, den wird der Aphorismus, „Das sittliche Wunder", den die „Morgenröte" enthält, überzeugen. „Das Christentum kennt im Sittlichen nur das Wunder, die plötzliche Veränderung aller Werturteile, das plötzliche Aufgeben aller Gewohnheiten, die plötzliche, unwiderstehliche Neigung zu neuen Gegenständen und Personen. Es faßt dieses Phänomen als die Wirkung Gottes und nennt es den Akt der Wiedergeburt;

es gibt ihm einen einzigen, unvergleichlichen Wert.“ Von einer „ekstatischen Minute“ ist die Rede, „wo der Mensch den ‚Durchbruch der Gnade‘ und das sittliche Wunder erlebt“, von einem „Sprung aus der tiefsten und gründlichsten Sündhaftigkeit“, von einem „plötzlichen und unwiderstehlichen Umschlag“, einem „Wechsel von tiefstem Elend und tiefstem Wohlgefühl“. Erinnert der Jubel, den Paulus, der das Wunder von Damaskus erlebt, nicht an den Jubel, den Nietzsche anstimmt? Fühlen sich beide nicht als Erlöste, und wenn Paulus sich rühmt, den Glauben erworben zu haben wie ein Geschenk aus der Höhe, das ihn nun durchdringt wie eine Wundermacht, ist das Höchste, was Nietzsche seiner Genesung verdankt, nicht auch ein neuer Glaube: der Glaube an sich selbst, an die schöpferische Kraft seiner bislang gefesselten Seele, an ein Morgen und Übermorgen, an seinen prophetischen Beruf? Ist nicht auch Nietzsche „eine neue Schöpfung geworden“, hat nicht auch er „den alten Menschen abgelegt“, und könnte nicht auch er mit Paulus sagen: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden?“

Nietzsches Glück der Genesung und des großen Sieges bildet eine der vielen Wunderlichkeiten seiner rätselhaften Seele. Gewiß, er erlebt im Kampfe mit dem beklemmenden, sein Wesen zerklüftenden Kräften, im Kampfe vor allem mit dem, was er Dekadenz nennt, hochaufwallende Stimmungen der Befreiung, und namentlich als das dionysische Erlebnis, befreit von der romantischen Verbrämung der Jugend, mit neuer, größerer Gewalt ihn durchflammt, da kommt es zuweilen wie im Rausche einer Vision über ihn, daß er verwandelt, auferstanden sei zu neuem Wirken. In Wahrheit aber vermag er sich keineswegs beständig auf der Höhe dieses Sicherheitsgefühles zu halten, und so durchglüht ihn die Sehnsucht, die fast krankhaft anmutende Inbrunst der Sehnsucht nach einer Lebensfülle von dionysischer Mächtigkeit. Und im Dämmerschein dieser Sehnsucht lebt er sich hinein in den Glauben an seine messianische Würde, der, so lange er andauert, alle Skepsis, allen ehrfurchtslosen Rationalismus überwindet und ihm solch überwältigende Hoffnungen eingibt, daß seine Rede anmutet, als sei sie eingegeben von der Trunkenheit eines wie von göttlichem Atem erfüllten Sinnes.

Nietzsche wäre als Prophet nicht zu denken, wäre er nicht unendlich mehr als der rachsüchtige und ehrfurchtslose Intellektualist. Überschaut man sein Werk, so tritt doch das Gefühl und die gefühlsbeschwingte Leidenschaft machtvoll neben dem

ätzenden, zerreißenden Verstand hervor, und gerade die außerordentlich feine künstlerische Abtönung seiner Prosa auch in der mittleren Zeit, wo die Erkenntnisgier oft schamlos um sich greift, zeigt, wie sehr seine Seele in das Gefühl eingebettet ist. Prophetenglaube kann sich nur in der Dämmer- und Traumwelt des Gefühles entfalten, und wenn er aus der Ahnung entspringt eines Kommenden voller Größe und Hoheit, einer Ahnung, die in der Seele eines sich auserlesen wähnenden Menschen sich verdichtet zur frohlockenden Gewißheit, die seiner Rede Adlerflügel verleiht und hallende Klänge von Sieg und Triumph, so hat gleicherweise Anteil an seiner Entstehung die große Liebe zu den Menschen, die wiederum im Gefühl wurzelt: der verzaubernden, das Fremde gleichsam mit ihrem Atem durchhauchenden Macht, daß es der Seele einverleibt und so genährt wird mit dem Besten, was sie zu verschenken hat.

Die Menschenliebe Nietzsches ist einer der erhabensten Züge seiner mit Kräften überladenen Seele. Gewiß, sie hält nicht an, und wie er an sich selbst seine Rachsucht ausgelassen hat, so hat er noch viel weniger die Menschen seiner Zeit geschont, und nicht nur große Geister hat er die Tücken und Bosheit seines feindseligen Sinnes spüren lassen, auch ganze gesellschaftliche Schichten hat er ins Dunkel der Verachtung hinabgestoßen, daß man erschrickt vor solcher Ausgeburt der Lieblosigkeit. Aber dichtet man die zerstreuten Laute seiner Menschenliebe in eins zusammen, löst man also gleichsam seine Seele aus dem Dorngestrüpp der Rachsucht heraus: welche erhabenen Klänge der Menschenliebe berühren uns da! Ein Edelsinn haucht uns erquickend an, daß man in Trauer versinkt, bedenkt man, wie ein unheimliches Schicksal es verhindert, daß das Gold der Seele dieses großen Geistes rein hervorglänzen und als überströmende, von keinem Mißlaut gestörte Güte seine Segnung ausbreiten konnte.

Nietzsches Menschenliebe bekundet sich in einer Fülle von Zügen. Daß er im persönlichen Verkehr von wahrem Adel umleuchtet war, versichern alle, die ihn gekannt haben. Und welche Liebe zieht ihn hin zum Freund, wie ist er dankbar für jeden Blick des Verständnisses, wie lechzt er nach Menschen, die mit ihm seine Not tragen und teilhaben an seinem Glücke! Er hat das schöne Wort geprägt, daß vor allem Mitfreude den Freund mache, und kann sich fürwahr Menschenliebe schöner offenbaren, als sich mitzufreuen, wenn das Glück in das Haus des Nächsten einzieht? Ja, seine Freundes- und Menschenliebe

ist so groß, daß er es nicht zugeben will, eine Freundschaft, die gescheitert an der Verschiedenheit der Aufgaben, sei dadurch entweiht. War es nicht das Schicksal, daß das Band zerriß, und ist es nicht denkbar, daß die Wege, vorerst voneinander getrennt, irgendwo wieder zusammenlaufen? „Daß wir uns fremd werden mußten, ist das Gesetz über uns, dadurch sollen wir uns auch ehrwürdiger werden! Eben dadurch soll der Gedanke an unsere ehemalige Freundschaft heiliger werden! Es gibt wahrscheinlich eine ungeheure unsichtbare Kurve und Sternenbahn, in der unsere so verschiedenen Straßen und Ziele als kleine Wegstrecken einbegriffen sein mögen — erheben wir uns zu diesem Gedanken! Aber unser Leben ist zu kurz und unsere Sehkraft zu gering, als daß wir mehr als Freunde im Sinne jener erhabenen Möglichkeit sein könnten. — Und so wollen wir an unsere Sternenfreundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erdenfeinde sein müßten."

Wie hat sich Nietzsche, als er wähnt, daß seines Lebens Mittag gekommen sei, nach Freunden gesehnt, um sie in den, in der Fülle edler Früchte prangenden Sommergarten zu geleiten?

„O Lebensmittag! Feierliche Zeit!
O Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten: —
Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
wo bleibt ihr, Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!
War's nicht für euch, daß sich des Gletschers Grau
heut schmückt mit Rosen?
Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stoßen
sich Wind und Wolke höher heut' ins Blau,
nach euch zu spähn aus fernster Vogelschau.
Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt: —
Wer wohnt den Sternen
so nahe, wer des Abgrunds grausten Fernen?
Mein Reich — welch Reich hat weiter sich gereckt?
Und meinen Honig — wer hat ihn geschmeckt? . . ."

Es ist in Nietzsches Seele der Drang, sich selbstherrlich, einem auf seine eigene Kraft bauenden Titanen gleich, zu entfalten, verknotet mit der Sehnsucht nach Gemeinschaft, und nicht nur in seinen höchsten Offenbarungen gibt er sich, von mystischen Schauern erfüllt, einem Fremden hin, um mit ihm eines zu werden, er drängt auch sonst beständig aus seiner Vereinzelung heraus, um durch die Gemeinschaft eines neuen, reicheren Lebens teil-

haftig zu werden. Er träumt sich, wie wir wissen, Freunde und Jünger, gibt seiner Sehnsucht nach einem Leben der Gemeinschaft Ausdruck in Kulturidealen; liebt es, wo es angeht, in der Mehrzahl zu sprechen, gleichsam als ob er sich scheue, ein Erstrebenswertes für sich allein in Anspruch zu nehmen.

Ohne Mitgefühl und damit auch ohne Mitleid ist wahre Menschenliebe nicht zu denken. Wie sehr aber das Mitleid bei Nietzsche entwickelt ist, ist uns bekannt. Leidenschaftlich angekämpft hat er gegen es, weil es ihm fremde Not so in seine zarte Seele einströmen läßt, daß sie erschauert und wie unter einem übermächtigen Druck zusammensinkt. Und so stellt er ihr wohl die Härte, aber auch die Mitfreude entgegen, und so preist er die schenkende Tugend, die Liebe, die abgibt und mit Sonnenglanz übergießt die winterlichen Täler und düsteren Schluchten.

Ein schweres Unrecht wird Nietzsche angetan, wenn man ihn schlechthin als Todfeind des Volkes, der schlichten Leute mit den schwieligen Händen, hinstellt. Er hat gewiß leidenschaftlich angekämpft gegen die in Empörungen sich auflehnenden unterdrückten Klassen, weil sie ihm als Masse gelten und den Charakter des Volkes im Sinne eines Kulturbodens verloren haben. Aber selbst in Zeiten seiner heftigsten Feindschaft gegen die Demokratie hat er, wie noch zu zeigen sein wird, erkannt, daß auch in dieser Bewegung aufbauende Kräfte sich regen, und wenn er, um seinen aristokratischen Radikalismus auf die Spitze zu treiben, das Proletariat höhnisch abzutun versucht, mit einer Verengung des Blickfeldes, die zeigt, daß es Probleme gibt, denen Nietzsche eben nicht gewachsen, so übersehe man nicht, daß er namentlich in der mittleren Zeit tiefes Verständnis bekundet für die tragische Lage des Proletariats, die er schildert bewegt vom Mitgefühl, das sich auflehnt gegen die entwürdigenden Lebensbedingungen einer Klasse, auf deren Schultern das gesellschaftliche Gebäude ruht.

Nietzsches Prophetenliebe nimmt sich aus als eine Steigerung seiner nie schlummernden Menschenliebe. Ist sie in den Jahren frühen Schaffens beschlossen in der Leidenschaft, mit der er sein Ideal einer tragischen Kultur verkündet, und wirkt sie selbst noch fort in dem Groll, mit dem er einstürmt auf die sein Ideal schändenden Mächte, so äußert sie sich in der mittleren Zeit in gedämpfteren Lauten: der prophetische Ton, dieser Ton aus einem ungeduldigen, nach großen, erlösenden Taten lechzenden Herzen, ist verhüllt; der Liebe fehlt das Heißblütige und Leidenschaftliche einer Seele,

die, um nicht zu zerspringen, von dem Reichtum ihrer Kräfte abgeben muß; sie ist vielmehr voller Scham: sie scheut sich, diese Liebe, sich aufzudrängen; sie wartet, daß ein Dürstender komme, um sich an ihrem Born zu erquicken; sie will sich hingeben, damit die Seele ihres Reichtums froh werde: aber sie will nichts vom Ruhm, nichts von Dank wissen. „Ein Armenarzt des Geistes sein und dem und jenem helfen, ohne daß er recht merkt, wer ihm geholfen hat! Nicht vor ihm recht haben und einen Sieg feiern wollen, sondern zu ihm sprechen, daß er das Rechte nach einem kleinen, unvermerkten Fingerzeig oder Widerspruch sich selber sagt und stolz darüber fortgeht! Wie eine geringe Herberge sein, die niemanden zurückstößt, der bedürftig ist, die aber hinterher vergessen oder verlacht wird! Nichts voraus haben, weder die bessere Nahrung, noch die reinere Luft, noch den freudigeren Geist; sondern abgeben, zurückgeben, mitteilen, ärmer werden! Niedrig sein können, um vielen zugänglich und für niemand demütigend zu sein! ... Das wäre ein Leben! Das wäre ein Grund, lange zu leben!“

Auch in diesem Zusammenhang wird der Mitfreude ein Loblied gesungen, der Mitfreude, die nicht allein das Glück des Freundes mitgenießt, sondern die allem sich zuwendet, was wächst und gedeiht; die keinen Neid aufkommen läßt, wenn andere vom Glück begünstigt sind, die vielmehr alles Schöne, das den Nächsten zukommt, wie ein Strahl aus einem segnenden Herzen nochmals verschönt. Noch in einem der letzten Werke Nietzsches, in „Jenseits von Gut und Böse“, das voll ist von rachgieriger und boshafter Psychologie, hat er der Menschenliebe ein Denkmal gesetzt, das zeigt, wie tief er von ihr durchdrungen ist. „Die Menschen zu lieben, um Gottes willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist.“ Mag nun die Menschenliebe, die sich auswirkt auch ohne heilige Hinterabsicht, ein Höheres sein: der, welcher zuerst die Menschenliebe als Ausfluß göttlichen Willens empfunden und sie jenem höheren Hang untergeordnet hat, „er bleibe uns in allen Zeiten heilig und verehrungswert als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am Schönsten sich verirrt hat“.

Nietzsche ist gerade unter dem Druck seines Verhängnisses, das ihn verurteilt, zu fluchen und zu hassen, zu zerstören und Wunden zu bereiten, erfüllt von der Sehnsucht nach beglückender Liebe, und wenn es ihm nicht vergönnt ist, seiner Liebe dauernd

froh zu werden, Hände zu finden, die dankbar die Blüten seiner Seele in Empfang nehmen, also Gegenliebe zu finden: so hat er, sich bäumend unter den Qualen seiner gestoßenen Seele, sich dem Haß verschrieben und in furchtbaren Ausbrüchen des Selbst- und Menschenhasses gleichsam seinem Liebesschmerz rachsüchtig Ausdruck verliehen. Ist nicht etwas von dem Tragischen seines Schicksals ausgesprochen, wenn er also das Martyrium Jesus beschreibt: „Es ist möglich, daß unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle von Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt: das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschenliebe je genug hatte, das die Liebe, geliebt zu werden und nichts außerdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen die, welche ihm Liebe verweigerten. Die Geschichte eines armen Ungesättigten und Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden mußte, um die dorthin zu schicken, welche nicht lieben wollten.“ Auch Nietzsche, der unersätzlich ist in der Liebe, stößt seine Zeitgenossen in die Hölle, in die Hölle seiner Verachtung und Rachsucht nämlich, und wer weiß, ob sein Werk nicht doch eine andere Gestalt gewonnen hätte, wenn der Tau der Liebe und des Verständnisses seine fiebrige Stirn gekühlt, sein weiches, inbrünstig nach teilnehmenden Freunden sich zudrängendes Herz erquickt hätte. Etwas Unheimliches zweifellos ist die Veranlagung Nietzsches, derzufolge Kräfte frei werden konnten, die sich wie grimmige Feinde ringend in einem Wirbel verschlingen; aber, was in dieser Anlage beschlossen ist, das Chaos nämlich, das schließlich jeder Mensch in sich trägt, das wird durch die Ungunst der Zeitverhältnisse gefördert, vor allem eben auch durch den Mangel an Verständnis für das Unerhörte, das sich in Nietzsches Seele abspielt: durch den Mangel an Liebe, der Nietzsche tief verletzt und so einen Haß hervorlockt, der durchglüht ist mit der ganzen Leidenschaft der verratenen Liebe, einer Leidenschaft, die auch vor Untaten nicht zurückschreckt.

Wo aber die Liebessehnsucht hervortritt, ohne verdüstert zu sein durch das Bewußtsein, daß die segnenden Hände zurückgestoßen werden; wo die Liebe Nietzsches hervorstrahlt aus der Fülle und dem Reichtum seiner Seele, die der belebende Hauch der Hoffnung erfüllt, der Glaube des Propheten, daß seine Weisheit als eine Segensmacht gleich den Strömen der Sonne die Fluren befruchten werde: wie erhaben steht da Nietzsche vor uns, wie

lauschen wir da seiner Rede als Lauten aus eines Herzens Tiefe, das Gold in Fülle birgt? Der „Zarathustra" namentlich ist voll von solchen Lauten der Menschenliebe, und es ist eine Bosheit verlotterter Christenseelen unserer Zeit, wenn sie, mißachtend diese weihevollen Ergüsse, die sich würdig den feinsten Perlen der Evangelien anreihen, Nietzsche immer wieder als ein Schreckbild voll teuflischer Züge hinmalen. Die Ehrfurcht vor diesen erhabenen Offenbarungen der Menschenliebe verbietet es, solche Klänge aus einer großen Seele göttlicher Tiefe zu umschreiben.

Zehn Jahre weilte Zarathustra in der Einsamkeit, um seines Geistes zu genießen. „Endlich aber verwandelte sich sein Herz — und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also:

‚Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle, du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange. Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat; ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. Ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisesten unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen; wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! Ich muß, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugroßes Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, daß das Wasser golden aus ihm fließen und überall hin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden." — „Sagt mir doch: Wie kam Gold zum höchsten Werte? Darum, daß es ungemein ist und nützlich und leuchtend und milde im Glanz; es schenkt sich immer. Nur als Abbild der höchsten Tugend kam Gold zum höchsten Werte. Goldgleich leuchtet der Blick dem Schenkenden. Goldesglanz schließt Friede zwischen Mond und Sonne. Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und milde im Glanze: eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend. Wahrlich, ich errate euch wohl, meine Jünger, ihr trachtet gleich mir nach

der schenkenden Tugend. Was hättet ihr mit Katzen und Wölfen gemeinsam? Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden, und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen. Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenkenwollen. Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, daß sie aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe."

Und wer gedenkt nicht der süßen Liebesmusik des Nachtliedes, dieser leidenschaftlichen Sehnsucht nach Liebe, die hier in unvergleichlichen Worten sich aushaucht?

Ein anderes ist Nietzsches Prophetenliebe als der Edelsinn, der auch den Menschen des Alltages umleuchten kann: die Liebe ist sie eines großen Herzens, das eine weltbewegende Weisheit birgt und so bebt im Verlangen, daß diese Weisheit segnend hervorbreche. Eine Liebe ist sie, die sich nicht damit begnügt, faltige Stirnen zu glätten und Steine aus dem Weg zu räumen, daß der Fuß nicht strauchelt, Gewaltiges vielmehr wirkt ihre Macht wie die Sonne, die das Meer zu sich in die Höhe trinkt. „Schon kommt sie, die Glühende — ihre Liebe zur Erde kommt! Unschuld und Schöpfer — Begier ist alle Sonnenliebe! Seht doch hin, wie sie ungeduldig über das Meer kommt! Fühlt ihr den Durst und den heißen Atem ihrer Liebe nicht? Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken; da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten ... Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich das Leben und alle tiefen Meere. Und das heißt mir Erkenntnis: alles Tiefe soll hinauf — zu meiner Höhe."

Die Prophetenliebe Nietzsches rauscht hervor wie ein mächtiger Strom, oder sie ist ein Schrei und Jauchzen des Sturmes, der, ein freier Geist, wie mit göttlicher Macht dahinfährt. „Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler. Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit, so verlernte ich das Schweigen. Mund bin geworden ganz und gar, und Brausen eines Baches aus hohen Felsen; hinab will ich mein Leid ausstürzen in die Täler. Und mag mein Strom der Liebe in Unwegsames stürzen! Wie sollte ein Strom nicht endlich den Weg zum Meere finden! Wohl ist ein See in mir, ein einsiedlerischer, selbstgenügsamer; aber mein Strom der Liebe reißt ihn mit sich hinab — zum Meere. Neue Wege gehe ich eine

neue Rede kommt mir; müde wurde ich, gleich allen Schaffenden, der alten Zungen. Nicht will mein Geist mehr auf abgelaufenen Sohlen wandeln. Zu langsam läuft mir alles Reden: — in deinen Wagen springe ich, Sturm! ... Wie ein Schrei und Jauchzen will ich über weite Meere hinfahren, bis ich die glückseligen Inseln finde, wo meine Freunde weilen: — und meine Feinde unter ihnen! Wie liebe ich nun jeden, zu dem ich reden darf! Auch meine Feinde gehören zu meiner Seligkeit ... Meine wilde Weisheit wurde trächtig auf einsamen Bergen; auf rauhen Steinen gebar sie ihr Junges, Jüngstes. Nun läuft sie närrisch durch die harte Wüste und sucht und sucht nach sanftem Rasen: meine alte, wilde Weisheit! Auf eurer Herzen sanftem Rasen, meine Freunde! — Auf eurer Liebe möchte sie ihr Liebstes betten!"

Welcher Art aber ist die Weisheit, die aus Nietzsches Seele als jauchzender Klang der Liebe hervorbraust? Nun, die Weisheit des Sehers ist es, der ein neues Glück entdeckt hat und nun reden muß, in rauschender Rede dieses Glück besingen muß, daß sich seine Herrlichkeit ausbreite über die Weiten und unter seiner Sonne die Menschen und Völker sich verjüngen. Ein Einsiedler ist Zarathustra, den der Abscheu vor dem häßlichen Bilde des gegenwärtigen Menschen in die Einöde getrieben hat; aber wenn er gram ist den Menschen von heute, so ist er nicht gram dem Menschen schlechthin: dem Menschen mit hoher Seele gehört seine Liebe, und nun bricht diese Liebe gewaltig hervor unter dem Anhauch des Glaubens, daß es seiner Weisheit und der Meisterschaft seiner Hände gelingen werde, das im Steine schlafende Bild seiner Liebe und Sehnsucht zu erwecken. Ringen muß seine Liebe mit den noch in Dumpfheit gehüllten Menschen, daß sie erwachen und aufschauen zu dem Sternbild, das über ihnen aufgegangen; einen neuen Sinn, eine neue Seele möchte er ihnen einhauchen, daß sie frohlockend eintreten in den Lichtkreis seiner Weisheit, und wenn sie sich sträuben und die Segnung seines übervollen Herzens abweisen; wenn der Stein hart ist und sich gegen den Hammer zur Wehr setzt, wohlan, so setze dieser der Härte die Wucht seines Willens entgegen. „An den Menschen klammert sich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinaufreißt zum Übermenschen.... Zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille; so treibt's den Hammer hin zum Steine. Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder! Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen

muß! Nun wütet mein Hammer grausam gegen sein Gefängnis. Vom Steine stäuben Stücke: was schiert mich das?"

Ein Menschenfischer auch ist Zarathustra. „Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter, Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: ‚Werde, der du bist'." Aber Zarathustra ist auch ein „Zornschnauber vor Warten, ein heiliger Heulesturm aus Bergen, ein Ungeduldiger, der in die Täler hinabruft: ‚hört, oder ich peitsche euch mit der Geißel meines Zornes'." Prophetenzorn sprüht also aus der Prophetenliebe Nietzsches, da die Widerstände, die sich seinem Schöpferwillen entgegenstellen, zu groß sind, um mit dem sanftem Drucke der formenden Hand überwunden werden zu können. Sein Schaffensdrang ist zuweilen so gewaltig, daß er auch vor Menschenraub nicht zurückscheut. „Bin ich doch immer auf Menschenraub aus, wie nur irgendein Korsar; aber nicht, um diese Menschen in die Sklaverei, sondern um mich mit ihnen in die Freiheit zu verkaufen." Ach, es ist für Nietzsche eine betörende Vision, seine Weisheit wie ein Licht aufgehen zu lassen, das in der Finsternis der Gegenwart wie die Segnung einer neuen Zeit empfunden werde, so daß sie aus ihrer Verborgenheit hervordringen, die Freunde und Jünger, die ihm helfen sollen, sein Werk, mit dem er den Menschen verherrlichen will, zu vollführen; daß immer größer werden die Scharen, die sich zu ihm bekennen, und der erhabene Name, von dem das Heil ausgeht, bei den Völkern wie ein Segenswort in Umlauf komme.

In der Zarathustra-Zeit, ganz besonders aber in den ihr folgenden Jahren, schwillt der Prophetenglaube Nietzsches wie unter dem Anhauch einer göttlichen Macht zu einem ungeheuren messianischen Selbstgefühl an, und es ist das Verwunderliche, daß, trotzdem das Mephistophelische seines Wesens immer wieder hervorspringt, ein solcher Flug in die verwegenste Höhe des Glaubens möglich ist. In seinen Augen vereinfacht sich die geschichtliche Entwicklung in unerhörter Weise; es ist ihm, als ob die ganze Vergangenheit — einige Augenblicke der Geschichte abgerechnet — mit Blindheit geschlagen gewesen wäre, während nun durch ihn der Menschheit erst Augen eingesetzt werden: Augen, vor denen das ganze Elend einer von grauenhafter Verblendung eingegebenen Entwicklung daliegt, und die vor Gram erblinden müßten, würde nicht das Licht der Höhe sie umjubeln, der Glanz der Wahrheit und des Glückes, das Nietzsche entdeckt. Ein Unerhörtes vollzieht sich: „Wir haben das Glück entdeckt,

wir wissen den Weg, wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths." Im Dunkel sind bisher die Menschen getappt, kein Ideal, das den Namen eines solchen verdient, leuchtete vor ihnen auf, aber nun ist die erlösende Formel gefunden: „Ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel." Nietzsche erst weiß zu lehren, was gut und böse ist, er hat die Tafeln der Werte, in die das Glück eingegraben, gefunden und hat das Recht, zu lachen über alle die „großen Tugendmeister und Heiligen und Dichter und Welterlöser". Er allein hat den Schlüssel in der Hand, der die Pforte der befreienden großen Zeit öffnet, die Pforte des großen Menschenreiches, des „Zarathustra-Reiches von tausend Jahren". Er ist ein weltregierender Geist, ein Schicksal; erst von ihm an gibt es wieder „Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur". Er ist „ein froher Botschafter", wie es keinen gab; er kennt „Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat".

Man staunt ob solchen Glaubensfanatismus eines Geistes, der vermessener als irgendein anderer sich den Gelüsten der Skepsis überlassen, und der in der gleichen Zeit, in der ihn diese prophetische Heilsgewißheit durchschauert, den freien Geist im Bilde des Skeptikers, dem jede Überzeugung ein Gefängnis, festhält. Aber man staunt erst recht, vernimmt man, in welcher Weise in Nietzsches berauschtem Sinn sich der Sieg des Lichtes vollzieht. Sind wir in Zeiten versetzt, wo die Gottheit noch zum Gericht schreitet und in furchtbaren Erscheinungen ihre Majestät kundgibt: in schrecklichem Chaos des Völkerlebens, aus dem dann, wundergleich wie eine Insel aus tobendem Meere, das Lichtreich des Glückes steigt? Hat Nietzsche Raum und Zeit vergessen, ist er ein Genosse der alten Juden und Christen, die warteten auf den düster-erhabenen Tag des jüngsten Gerichtes, der die Entscheidung bringen sollte über die Zukunft und das Glück des Menschengeschlechtes?

Nietzsche redet eine Sprache, die selbst zu Zeiten, wo noch die Propheten umleuchtet waren von überirdischem Scheine, als vermessen gegolten hätte. Er ist ganz erfüllt von dem Ungeheuren und Einzigartigen seiner Sendung und lebt zuweilen in einer Atmosphäre völliger Entrücktheit, auflodernd in einem göttlichen Selbstgefühl: „Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissenskollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles,

was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit." „Erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen. Mit alldem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn, wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen erleben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge; es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik." „Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seinesgleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal —, er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt v o r ihm, man lebt n a c h ihm."

Sobald Nietzsche auf seiner Wolke schwebt, hoch über allem, was bisher gedacht und erlebt worden, fällt gleichsam sein ganzes furchtbares Erdendasein von ihm ab: er ist ein Verwandelter, sein Psychologenauge erblindet, versinkt in den Glanz, in den sein verklärendes Prophetenauge eingebettet. Sein ganzes Leben erscheint ihm dann als Wachstums- und Reifevorgang der erhabenen Idee, die ihn nun durchglüht; all die schrecklichen Zeiten des Ringens sind vergessen. Wie ein Strom erscheint ihm sein Leben, der von zahlreichen Zuflüssen gespeist wird, von lieblichen Bächen, die aus sonnigen Wiesengründen kommen, und stürzenden Gebirgswässern; ein Strom, der so ohne sein Zutun anschwillt, wächst und wächst, bis er sich majestätisch ins Meer ergießt, das herrlich auffunkelt im Vollendungsglanz. Ohne daß eine Idee, ein Zweck, ein Ziel erstrebt worden wäre, so baut sich nach Nietzsches Auffassung, sobald er vom prophetischen Wahn umdämmert ist, dieses einzigartige Leben auf, einer Pflanze gleich sich entfaltend, die von Regen und Sonnenschein genährt, von Stürmen geprüft, ruhig, ohne Bewußtsein ihr Werk wirkt, bis dann eines Tages die Knospen springen und das Blütenwunder in den blauen Himmel hineinjauchzt. „Nach dieser Seite hin betrachtet, ist mein Leben einfach wundervoll. Zur Aufgabe einer Umwertung der Werte waren vielleicht mehr Vermögen nötig, als je in einem einzelnen beieinander gewohnt haben, vor allem auch Gegensätze von Vermögen, ohne daß diese sich stören, zerstören durften. Rangordnung der Vermögen;

Distanz; die Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden; nichts vermischen, nichts ‚versöhnen'; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist — dies war die Vorbedingung, die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts. Seine höhere Obhut zeigte sich in dem Maße stark, daß ich in keinem Falle auch nur geahnt habe, was in mir wächst — daß alle meine Fähigkeiten plötzlich reif, in ihrer letzten Vollkommenheit eines Tages hervorsprangen. Es fehlt in meiner Erinnerung, daß ich mich je bemüht hätte — es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas ‚wollen', nach etwas ‚streben', einen ‚Zweck', einen ‚Wunsch' im Auge haben — das kenne ich alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft — eine weite Zukunft! — wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm."

Es ist ein echt prophetisches Erlebnis, wenn Nietzsche die große Zukunft, in die er sonst so stürmisch hineindrängt, mit solcher Gewalt empfindet, daß sie als ein Gegenwärtiges empfunden wird. Namentlich bei Deuterojesaja, Jesus und Paulus, denen Nietzsche gleichkommt in der Trunkenheit der Hoffnung, bricht der Prophetenjubel hervor aus seiner Seele, für die das herrliche Reich des Glückes bereits Wirklichkeit ist: so mächtig berauscht sie das Wunder der Phantasie, daß die trübselige Gegenwart förmlich versinkt im Glanze des Landes der Sehnsucht. Um hochaufglühende Stimmungen verzückter Menschen handelt es sich, die natürlich wieder verfliegen, und auch bei Nietzsche — der ja den höhnenden, spottenden Gefährten, der ihm bis hinein ins Heilige und Heiligste folgt, nie dauernd von sich abzuschütteln vermag — bleibt diese Seligkeit des Gefühls, daß alles erfüllt ist, nicht erhalten.

Selig ist Nietzsche in der großen Hoffnung, daß einst die „gesegnete Stunde des Blitzes" kommen werde: die Stunde, wo der neue Geist wie eine vom Himmel zuckende Flamme in den Herzen zünden werde, das verkümmerte Menschenwesen wie dürres Gras auf der Steppe vom Feuer verzehrt werde und die Menschen Verkünder werden mit Flammenzungen: Verkünder der Botschaft, daß er kommt, daß er nahe ist, der „große Mittag". Visionär strahlt vor Nietzsche dieses Bild des großen Mittags auf: das ist die Stunde, wo seine Jünger und Freunde, die Bekehrten und schon im Lichte Wandelnden, sich zusammenschließen zu einem feierlichen Bunde, um als ein „auserwähltes Volk" den

Boden zu bereiten, auf dem die Genesung der Menschheit erfolgen wird. Als ein Augenblick höchster Besinnung wird er gedeutet, als ein Fest, „wo sich die Auserwähltesten zur größten aller Aufgaben weihen"; als jener erhabenste Augenblick der Geschichte, wo sich das Licht aus der Finsternis losringt und ein Morgen einzieht als ein Völkerfrühling von ewiger Dauer.

Die prophetischen Erlebnisse Nietzsches sind, wie wir schon einmal andeuteten, Offenbarungen aus einer ganz in jüdisch-christliche Stimmungen getauchten Seele. Und man wird sich so recht Nietzsches christlicher Abstammung bewußt, wenn man ihn, den Propheten, in dem die aufbauenden Kräfte seines Wesens verdichtet zum Vorschein kommen und wie in einer Explosion nach Äußerung drängen, vergleicht etwa mit den großen Gestalten der chinesischen oder indischen Kultur. Gewiß, viel von deren Stimmung, die vom Leben als der Fülle und Überfülle wirbelnder Kräfte wegführt, ist auch in ihm wirksam: soweit er Dekadent und Romantiker ist. Aber wie mächtig waltet doch auch der Wille, gestaltend ins Leben einzugreifen, und zwar aus dem Hochgefühl einer Begeisterung heraus, die an die Zukunft als an einen ungeheuren Sieg des Lebenswillens glauben läßt. Und hier wird er eben ganz von jüdisch-christlichen Erlebnissen beherrscht, aus denen die uns nun bekannten Vorstellungen entspringen: der gewaltige Wille zur Macht, der den Wahn eingibt, als sei es einer einzigen, in messianische Würde getauchten Persönlichkeit möglich, die Völker wie Wachs zu formen, die Geschichte wie mit mächtiger Kraft zu lenken; die Vorstellung, daß ein ungeheurer Umsturz bevorstehe, in dem der Sieg des Ideals über die Unvernunft entschieden werde; die Idee des auserwählten Volkes, von dem das Heil ausgehen werde: alles dieses ist bei Nietzsche jüdisch-christliches Erbe. Er atmet, wenn ihn der Prophetenwahn erfüllt, ganz in der unheimlichen Atmosphäre jener Zeiten, wo es schien, als ob der jüngste Tag herbeigekommen: die alte Welt versinke und aus dem Chaos einer von höllischem Aufruhr durchtobten Welt unter dem Zauberhauch eines erlösenden Geistes eine neue Ordnung sich losringe: die Frühlingswelt des Glückes, dessen Herrlichkeit sich ankündigt im erhabenen Antlitz des Messias, der gekommen als Richter und Erlöser, ein Mensch gewordenes Schicksal, dessen Spruch für alle Zeiten gilt.

Und nun wissen wir bereits, daß diesem Messias bei Nietzsche — und er selbst ist dieser Messias — auch die Harmeszüge des leidenden Knechtes, des duldenden Lammes, eingegraben sind;

daß er also nicht allein die jubelnde Flamme ist, die das Übel austilgt und die Erde segnend läutert, sondern auch ein Geopferter: der Wege voll bitterer Schmerzen gehen muß, um das große Werk der Erlösung zu vollführen. Der jüdisch-christliche Passionsgedanke wird in Nietzsches Messiasbewußtsein lebendig in schauerlicher Erhabenheit.

Wie nur je ein Mensch hat Nietzsche das hochaufrauschende Glück des in eine erlösende Zukunft hineindrängenden Prophetenwillens, aber auch all das Unheimliche einer prophetischen Sendung erlebt. Und wenn es wahr ist, daß der Prophet nichts gilt in seinem Vaterland, daß er in das Land seiner Liebe hineinruft wie in eine Wüste, so hat Nietzsche das Elend der Verlassenheit bis zur Neige ausgekostet. Früh schon wird er sich bewußt, daß er sich von allen seinen Zeitgenossen abhebe wie eine fremde Welt, und auch seine Freunde haben es empfunden, daß er gleichsam aus einem fernen Lande in die moderne Welt verschlagen worden. Seine Denkweise, seine Erlebnisse besitzen eine solch persönliche Färbung, daß er von vornherein dazu verurteilt ist, allein zu stehen, auf hohen Bergen oder in der Wüste zu leben; allein mit sich zu reden und allein die schweren Kämpfe auszufechten, die ihm das Schicksal auferlegt. Wohl ist er stolz darauf, als ein Verkannter in erhabener Selbstsicherheit seinen Weg zur Höhe zu gehen, und namentlich in der Zeit, wo er glaubte, das Problem der Probleme, an dem er sich so lange abgemüht, gelöst zu haben und den goldenen Schlüssel des Glückes in seiner geweihten Hand zu halten, hat er sich an diesem Stolz vermessenen Sinnes berauscht; hinnehmend seine Einsamkeit als eine unerhörte Gnade, die ihm widerfahren als die Gnade eines auf höchsten Höhen sich ergehenden Menschen, der so gewaltig selbst die feineren Geister überrage, daß eine Freundschaft mit ihm undenkbar sei. Als ob jemand überhaupt wissen könnte, wer er, der Erkorene nach Jahrtausenden, sei, und als ob ihm an einer Freundschaft etwas gelegen sein könne, wenn sie nicht entspringe auch der Liebe zu all dem, was er als sein Geheimnis und Vermächtnis in sich trage! Und weiterhin: welcher Mensch könnte es in seiner Höhe aushalten, ohne vom Schwindel erfaßt zu werden und in den Abgrund zu stürzen! Aber mag Nietzsche auch die Höhe mit den herabzückenden Blitzen segnen, nicht immer verfügt er über die Stärke, standzuhalten gegenüber dem schauerlichen, eisigen Anhauch seiner Verlassenheit. Wir wissen, wie er unter ihr leidet, wie er klagt, vertrieben zu sein aus allen Vater-

und Mutterländern. Schwere Leiden sind dem Propheten aufgebürdet, der „nein" sagen muß, wo die anderen „ja" sagen, und dessen Ja in die Zeit hineinklingt wie Laute einer fremden Sprache. Ein Leichtes ist es, in den Chor der Stimmen des Marktes einzufallen, aber zu trotzen, sich aufzulehnen gegen das Geltende; den allverehrten Heiligtümern die Ehrfurcht zu versagen; sein Selbst zu behaupten in einer Zeit, die jedem den Bannfluch einbringt, der es wagt, dem Gebote eines herrischen Innern und nicht dem der Masse zu folgen: wie schwer ist dies, welche Leiden schlingen sich um einen Menschen solcher Prägung! Redet nicht Nietzsche von sich, wenn er in der „Morgenröte" den Lebensgang der ursprünglichen Geister als ein Martyrium beschreibt? „Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; es ist gar nicht auszusprechen, was gerade die selteneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, daß sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja daß sie sich selber so empfanden. Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein müßte." Und wie muß erst der Prophet, der allen Dingen einen neuen Namen gibt und sich erkühnt, die Zukunft von Grund auf neu zu bauen, wie muß ein Prophet von der Kühnheit, ja Vermessenheit Nietzsches erbeben unter dem Schauerlichen seines Beginnens? Muß er sich nicht als Frevler empfinden und mit dem scheuen, geängstigten Blick des Verbrechers um sich schauen? Muß er nicht unsäglich leiden im Bewußtsein, am Saume eines Abgrundes zu stehen? Aber hat Nietzsche nicht in heroischer Wallung den Frevel auch verherrlicht als eine Tat, die das Vorrecht ist des großen Menschen, zu dessen Größe es eben gehört, mit eherner Faust die Bilder, die die Ehrfurcht aufgestellt, zu zertrümmern? Hat er nicht dem Schicksal lästernd getrotzt und seinen Übermut genossen als das Auszeichnende seines Wesens? Gewiß, er hat sich berauscht an der Erhabenheit des großen Frevels, aber ihn überkam auch wieder das furchtbare Gefühl des Verbrechers, der, nachdem er seine Untat vollbracht, erwacht und von Entsetzen ergriffen wird. Nietzsche der Prophet kann ganz Triumph und brausender Gesang sein, aber welche Seelennöte verraten die Worte der Götzendämmerung: „Ich richte die Aufmerksamkeit darauf, wie noch jetzt . . . jede Abseitigkeit, jedes lange, allzulange Unterhalb,

jede ungewöhnliche, undurchsichtige Daseinsform jenem Typus nahebringt, den der Verbrecher vollendet. Alle Neuerer des Geistes haben eine Zeit das fahle und fatalistische Zeichen des Tschandala auf der Stirn: ... weil sie selbst die furchtbare Kluft fühlen, die sie von allem Herkömmlichen und in Ehren Stehenden trennt."

Aber noch sind nicht die Leiden des großen Geistes alle aufgezählt. Wie, wenn beim Propheten Zeiten kämen, wo das Furchtbare seiner Aufgabe ihn niederdrückt; wo er schwach wird und der Zweifel an seiner Seele frißt? Wäre dies nicht ein Sturz in einen finsteren Abgrund, das Bitterste, was ihm widerfahren könnte? Und sollten wohl auch bei Nietzsche solche Anfälle der Schwäche zu denken sein, wo doch der prophetische Geist wie ein Sturm durch seine Seele braust und ihn gleichsam über sich selbst hinaushebt, daß er ganz triumphierender Wille ist? Vergessen wir nicht, daß bei Nietzsche immer der Skeptiker auf der Lauer liegt, und wenn es schwer zu verstehen ist, daß in der letzten Zeit seines Wirkens schamlose Skepsis und die Trunkenheit des Propheten dicht nebeneinander bestehen, so hat Nietzsche auch Zeiten, wo er ermattet zusammensinkt oder doch von furchtbaren Zweifeln gepeinigt wird. Wie, eine solche Stimmung überkommt ihn da — wenn mein Leben doch ein Fehlgriff wäre; wenn es nichts wäre als ein Traum, auf den ein schreckliches Erwachen folgt? Wenn sie im Rechte wären, die Zeitgenossen, die schweigen oder mich zurückstoßen wie ein überflüssiges Wesen? Namentlich zur Zeit, als er sich von seinen Jugendidealen abwandte, wurde er von solchen Einflüsterungen des Schwächegefühles heimgesucht, aber auch später sind auf Zeiten brausenden Aufschwunges erschütternde Rückschläge gefolgt. Wie vielsagend ist es doch, daß er den „Zarathustra", das Werk, das er preist wie ein erhabenes Geschenk, das ihm ein Gott in Gnaden übermacht, einmal einen Fehlgriff nennt und gesteht, daß er völlig außerstande sei, seine Leistungen zu beurteilen. Und wie muß er in solcher Düsternis, wo seine brausende Seele wie entleert niedersinkt, gelitten, wie muß er gebebt haben in der Sehnsucht, daß der Strom des Glaubens an sich selbst ihn wieder durchfluten möge, damit er bestehen könne vor seinem besseren Selbst und die Gelöbnisse, die in weihevollen Augenblicken seinen Lippen entschwebt, geheiligt bleiben? Wer empfindet nicht in den Worten der „Morgenröte" die bitteren Leiden des Propheten, dem der Zweifel die Brust zerreißt? „Wer wagt es, einen Blick in die

Wildnis bitterster und überflüssigster Seelennöte zu tun, in welchen wahrscheinlich gerade die fruchtbarsten Menschen aller Zeiten geschmachtet haben! Jene Seufzer der Einsamen und Verstörten zu hören: ‚Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, daß ich endlich an mich selber glaube! Gebt Delirien und Zuckungen, plötzliche Lichter und Finsternisse, schreckt mich mit Frost und Glut, wie sie kein Sterblicher noch empfand, mit Getöse und umgehenden Gestalten, laßt mich heulen und winseln und wie ein Tier kriechen: nur, daß ich bei mir selber Glauben finde! Der Zweifel frißt mich auf, ich habe das Gesetz getötet, das Gesetz ängstigt mich wie ein Leichnam einen Lebendigen; wenn ich nicht m e h r bin als das Gesetz, so bin ich der Verworfenste von allen. Der neue Geist, der in mir ist, woher ist er, wenn er nicht von euch ist? Beweist mir doch, daß ich euer bin; der Wahnsinn allein beweist es mir.“

Solche Qualen sind Prophetenschicksal. Keinem Propheten bleibt es erspart, unter dem Druck seiner Aufgabe einmal den Mut zu verlieren und, wie von einem Pfeil getroffen, mit blutenden Flügeln zu Boden zu fallen. Und welche Schwere auf Nietzsche lastet, der sich durch schauerliche Labyrinthe winden muß, um zum Licht zu gelangen und immer wieder sich in Netzen verstrickt, ist uns ja bekannt. Wie ein Seufzer aus seiner gequälten Brust wirkt es, wenn er in der „Morgenröte“ die Tragödie schildert der „Märtyrer, die den Sumpf bewegen wollen“. „„Jeder kleinste Schritt auf dem Boden des freien Gedankens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärtsschreiten, nein, vor allem das Schreiten, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nötig gehabt durch die langen pfadsuchenden und grundlegenden Jahrhunderte hindurch.“ Wer aber hat mehr gesucht, gestritten als Nietzsche, in dessen Leben der Wille zur Bewegung so lebendig ist, als sei er eines unersättlichen Dämons Wille? Und mag er sich auch zuweilen den Anschein geben, als ob ihm Vogelflügel eingesetzt wären, oder mag er in titanischem Übermut das Schwerste von sich fordern, um an ihm das Triumphierende seiner Kraft zu erproben: sein Aufsteigen ist ein Martyrium sondergleichen. „Ein großer Mensch wird gestoßen, gedrückt, gedrängt, hinaufgemartert in seine Höhe.“ Ja, zuweilen überkommt ihn das Gefühl, daß das Gefäß seiner Seele zu schwach sei, um den Anstrom der Kräfte aushalten zu können. Wie, wenn eines Tages die Explosion, deren Vorboten er deutlich fühlt, zum Ausbruch

käme; wenn die Bande springen würden, eine Katastrophe ihn zermalmen würde! „Mitunter läuft mir eine Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können."

Und nun bedenke man noch, welches Leid ihm weiter aufgebürdet ist: das unsägliche Elend vor allem des Propheten, den der Anblick des geschändeten Menschen peinigt wie eine vergiftete Luft, die ihn jeden Atemzug als Qual empfinden läßt. Gehört es nicht zu seinen tiefsten Wonnen, im Geiste vereint mit einem Geschlecht zu leben, dessen Stirn all das Hohe umschwebt, das ihm seine Liebe zugedacht! Und nun muß er es erleben, nicht nur, daß man seiner Liebe ausweicht, als ginge der Atem der Pest von ihr aus; daß man die Kleinodien, die er darbietet, von sich stößt; sondern auch, daß die Menschen immer tiefer in den Wirbel einer Entwicklung geraten, der sie verschlingen muß. „Ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen. Ihr würdet lügen, wenn ihr 's anders sagtet! Ihr leidet alle nicht, woran ich litt." Mag es sich Nietzsche auch einreden, daß es zu seiner Größe gehört, von solchen ungewöhnlichen Leiden heimgesucht zu werden; wer in sein Inneres geschaut, der weiß, daß er durch das Bild des entarteten Menschen furchtbar gemartert wird, und er selbst hat diese Qualen in seine Schriften eingezeichnet, ja, hat so gerast in der Sehnsucht nach dem wohlgeratenen Menschen, daß seine Liebe sich in Haß verwandeln konnte.

Diese Leiden des Propheten, sich verdichtend in einem einzigen Gefühl, zeitigen im Verein mit dem Bewußtsein einer erhabenen Sendung jene Vision, die vor Jahrtausenden schon schauerlich-berückend aufglänzte: die Vision des leidenden Messias, der sein Erlösungswerk nicht vollbringen, ohne durch schreckhafte Abgründe sich winden zu müssen, ja seinen höchsten Sieg erlebt, indem er sich dem Tode weiht. Wiederum haben wir es mit einem Durchbruch jüdisch-christlicher Vorstellungen zu tun, einem Durchbruch inmitten aller Skepsis und gerade auch einer das Christentum entweihenden Ehrfurchtslosigkeit. Aber schon ist das Wichtigste über diese Vision des Opfertodes bei Nietzsche gesagt. Nietzsche wird, ahnend, das Schreckliche, das ihm ja dann tatsächlich widerfahren ist, durchschauert von Gefühlen der Hingabe, die sich steigern bis zur frohlockenden Verneinung seines Wesens. Er, der sonst den großen Menschen verherrlicht als den höchsten Sinn des Daseins, den Menschen, der sich gegen die niederdrückenden Mächte heldenhaft zur Wehr

setzt und im Chaos seinen Willen aufleuchten läßt als titanischen Lebenswillen, er ist bereit, sein Selbst hinzugeben, auf daß gerettet werde sein Werk: dies Werk, das ein segnender Regen sein wird der dürren Steppe und farbiges, jubelndes Glück hervorlocken wird auf ausgetrocknetem Boden. „Also will ich selber sterben, daß ihr Freunde um meinetwillen die Erde mehr liebt; und zur Erde will ich wieder werden, daß ich in Der Ruhe habe, die mich gebar." Im „Zarathustra" stehen diese Worte, aber auch in der Folgezeit wird die Stimmung, die sie eingab, immer wieder lebendig, am stärksten, kurz bevor Nietzsche zusammenbrach.

So endet das Leben Nietzsches in einem weihevollen Akkord. Der christliche Opfergedanke und der dionysische Lebenswille des Propheten feiern ihre Vermählung in einem Bild voll ergreifender Erhabenheit: Dionysos weiht sich dem Tode, um für die Menschen das Leben zu erobern, nicht ein Leben über den Sternen, sondern das Leben unter der Sonne. Rauschender Lebenswille paart sich mit der Sehnsucht nach dem Tode, den der Messias erleiden muß, auf daß sein Werk der Menschenbeglückung vollbracht werden kann.

Die Tragödie.

Es gibt Geister, die auf den Beschauer befreiend, erlösend, wie etwas Triumphierendes wirken. Es sind dies jene vom Schicksal begnadeten Menschen, denen es gelingt, die Fülle ihrer Kräfte so in ihre Werke zu gießen, daß diese umspielt sind vom Hauch des Vollkommenen und wie eine beglückende Melodie unser Herz erobern. Homer, Sophokles, Franz von Assisi, Dante, Shakespeare, Goethe, Mozart sind, um nur einige zu nennen, solche beglückend vor uns aufragende Gestalten, von denen sich die zerrissenen Geister abheben, die, mögen sie uns auch durch einzelne hohen Offenbarungen bannen, doch den Eindruck des Unfertigen, Fragwürdigen machen und geradezu beunruhigend und quälend wirken können, als ob man begierig darauf warte, daß nun die große Flamme erlösend herausbreche. Rousseau, die Stürmer und Dränger, die Romantiker tragen dieses Zeichen des Problematischen an sich, und zu ihnen gesellt sich Nietzsche, der im einzelnen entzücken kann, aber als Gesamterscheinung doch jener Weihe entbehrt, die wir empfinden, wenn wir heiligen Boden betreten.

Nietzsche ist kein Strom, der liebend Bäche und Flüsse aufnimmt und ihre Wasser majestätisch zum Meere trägt, sein Wesen

ist vielmehr ewiges Wirbeln und Quellen von Kräften, denen es versagt bleibt, in eine erlösende Richtung einzumünden: so daß das Auge verwirrt und geblendet wird. Die Sehnsucht, zu bauen, tritt stark hervor; zeit seines Lebens hat er ja Goethe, den großen Baumeister, tief verehrt. Sein Jugendidealismus, das Prophetische seines Wesens, das in allen Zeiten seines Lebens stärker oder schwächer wirksam ist, seine Frömmigkeit, seine Liebe zur Kunst, seine Sprachmeisterschaft bilden solche Offenbarungen des zur Gestaltung drängenden Triebes; aber neben diesem läuft rätselhaft wie ein unheimlicher, spottender Gefährte einher der Drang zu zerstören, so daß die Arbeit der formenden Hand beständig unterbrochen, jene Meisterschaft, die ein Ende zu finden weiß, nie erreicht wird. Früh hat Nietzsche das Problematische seines Wesens empfunden. Er hat es zum Ausdruck gebracht in der Charakteristik anderer Geister, ohne sich bewußt zu sein, daß er sich selbst im Bilde festhalte; aber er hat auch, verzichtend auf jede Verkleidung, sein Wesen mit der ganzen Schärfe seines Psychologenauges festgehalten und es uns so erleichtert, sein Inneres zu durchdringen.

Bereits in der herrlichen Abhandlung über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1873) hat er das Tragische seiner Veranlagung klar herausgehoben, wenn er, hinblickend auf seinen Lieblingsphilosophen Heraklit, schreibt: „Einsam die Straße zu ziehen, gehört zum Wesen des Philosophen. Seine Begabung ist die seltenste, in einem gewissen Sinne unnatürlichste, dabei selbst gegen die gleichartigen Begabungen ausschließend und feindselig. Die Mauer seiner Selbstgenügsamkeit muß von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen ihn in Bewegung.“ Damit hat Nietzsche das Schauerliche seiner eigenen Veranlagung klar ausgesprochen. Er birgt Kräfte in sich, die nebeneinander einfach nicht bestehen können, soll ein Werk zustande kommen, das wie eine reife Frucht von der Seele fällt, also den Duft eines Gewächses ausströmt. Ohne Kampf, ohne daß Kräfte gegensätzlicher Art sich messen, ist kein Leben denkbar. Aber der Kampf kann, wie der Fall Nietzsche zeigt, Formen annehmen, daß er zum Inhalt des Lebens wird, nicht der Sieg dieses krönt und gleichsam dem Kampf erst die Weihe verleiht. So wird der Kampf ein Ringen der Persönlichkeit mit sich selbst, und Nietzsche hat gegen sich gekämpft, ja geradezu gerast als der rachsüchtige Intellektualist und Psychologe, der er war, indem er eine Kraft die andere herausfordern

läßt und es so verhindert, daß die Mächte seiner Seele sich gegenseitig fördern und zu einem Fruchtboden werden, auf dem die Werke unter einem segnenden Himmel zur Harmonie ausreifen können. Er spricht einmal, dabei Rousseaus und Schopenhauers gedenkend, von der Fehlerhaftigkeit der Maschine, derzufolge „ein peinliches, zum Teil fürchterliches Schauspiel" zu beobachten: das Schauspiel eines dem Größten zustrebenden Geistes, der quälend, verletzend, einschnürend wirkt; dessen Werken die letzte Süßigkeit und Reife der Frucht fehlt, die an einem gesunden Baume, umspielt von frischer Luft und nährendem Licht, gewachsen. Wohlan, Nietzsches Seele selbst ist die Maschine, in die Sand und Steine geraten sind, daß sie knarrt und Funken sprüht und unheimlich wirkt, indem sie den Eindruck erweckt, sie könne in Stücke gehen. Diese Seele ist ein Chaos, das zwar immer wieder versucht, zum Kosmos zu werden; ein Chaos, über dem wohl zuweilen entzückende Sternbilder auftauchen, die aber beständig wieder verschlungen werden von gespenstischen Wolken.

Es ist bezeichnend, daß Nietzsche, der in seine Abhandlungen über verehrte Meister eigene Nöte hineinlegt, schon in der Schrift über Richard Wagner in Bayreuth dieses unheimliche Problem des Kampfes mit sich selbst berührt. „Das eigentliche Leben Wagners . . . war zugleich ein unausgesetzter Kampf mit sich selbst . . .: der Kampf mit der widerstrebenden Welt wurde für ihn deshalb so grimmig und unheimlich, weil er diese ‚Welt', diese verlockende Feindin aus sich selber hörte und weil er einen gewaltigen Dämon des Widerstrebens in sich beherbergte." Kann die Tragik Nietzsches feiner umschrieben werden, als es in diesen Worten geschieht? Die Tragik, die darin besteht, daß ein Dämon die gestaltende Hand beständig narrt, so daß sie, die eben daran ist, feines Bildwerk aus dem Stein hervorzulocken, mit boshaftem Hammerschlag das Geschaffene wieder zertrümmert?

Gelegentlich erklärt Nietzsche einmal, daß in einer einzigen Persönlichkeit verschiedene Kulturen lebendig sein können, und daß dann der Kampf in ihr unerbittlich werde. Nun, einen solchen unerbittlichen Kampf stellt eben sein eigenes Leben dar, indem zufolge der Verschiedenartigkeit seiner Begabungen die Kräfte verschiedener Kulturen selbstherrlich heraustreten, so daß es nicht zu einem Einklang kommt, sondern zu einem heillosen Neben- und Durcheinander der verschiedenen Zonen der Seele. In Nietzsche liegen miteinander im Streit die Macht des von einem Willen zur Gestaltung beherrschten Gefühles und ein In-

tellektualismus, der alles, was der Welt des Gefühles entstammt, erbarmungslos zerstört. So schweben die Klänge einer ganzen Reihe von Kulturen durch seine Seele: er erlebt das von der Weihe einer tragischen Weltauffassung umflossene Griechentum; Kräfte des Christentums sind in ihm wirksam in der Form vor allem paulinischer Erlebnisse, dann als Heroismus im Sinne Luthers, als Gefühlsinnigkeit des Pietismus; der Sturm und Drang braust durch seine Seele als Titanismus, als faustische Leidenschaft des selbstherrlichen Einzelnen; die Klassik wird aufs tiefste erlebt als Sehnsucht nach weltverklärender Harmonie; die Romantik klingt in seiner Seele als zarte Musik, die zum Traum, zur Beschaulichkeit, zur Flucht aus der „Welt", zum wollüstigen Versinken in den Abgrund der Stille überredet. So kommen in Nietzsche alle entscheidenden Mächte der deutschen Geistesentwicklung irgendwie zum Vorschein; aber abgesehen davon, daß diese Mächte, soweit sie gegensätzlicher Natur sind, sich selbst wieder befehden: sie werden durch den früh einsetzenden Intellektualismus ohne Ausnahme wieder in Frage gestellt. Der verneinende, zersetzende Geist des Mephistopheles duldet es nicht, daß sich eine Atmosphäre um die Seele legt, die das Geheimnis des bauenden Kulturwillens hütet, und so entsteht in der Seele Nietzsches ein Wirrwarr, der zugleich ein erschreckendes Abbild ist des Wirrwarrs der Zeit, in der er lebt *). Eine Disharmonie bildet sich heraus, die grauenhaft wirkt. Mag es auch gelingen, für die eine oder andere Epoche der Entwicklung Nietzsches gewisse, stärker betonte Geistesrichtungen herauszustellen, der Gesamteindruck seines Werkes bleibt doch der einer schauerlichen Zerrissenheit. Alles wirbelt durcheinander, es wölben sich keine Bogen über die für den Bau bereitgelegten Massen, es ist ein Trümmerfeld, das sich darbietet. Welche Gegensätze drängen sich auf! Der Drang zum Licht ist rätselhaft verknotet mit dem zur Nacht; die Stimmung des Aufschwunges wird durchkreuzt von der des Versinkens; rauschender Lebensgier geht einher tiefe Müdigkeit; ergreifende Innerlichkeit wird verhöhnt durch den rohen Willen zur Macht; zum Drang nach dem Geheimnis, nach Vergottung gesellt sich der Frevelsinn des Mephistopheles, zum Heiligen der Possenreißer; zur Weihe des tragischen Ernstes die Ausgelassenheit eines in die Oberfläche vernarrten Sinnes; der Sehnsucht nach Erlösung von der Qual des Werdens stellt sich entgegen

*) Dies nachzuweisen, wird Aufgabe des zweiten Bandes dieses Werkes sein.

die frohlockende Bejahung stürmischer Bewegung; dem Lobpreis der Krankheit der Wille zur Gesundheit; der tiefen, bis zur prophetischen Glut sich steigernden Menschenliebe der Selbst- und Menschenhaß; der Lobpreis der Einsamkeit ist verquickt mit den herzbewegenden Lauten des Verlassenen; den Fanatiker höhnt der Skeptiker; an dem Lobredner des Schweigens läßt der lärmende Demagoge seine Bosheit aus; an dem Liebhaber der Musik der kunstfeindliche Rationalist, an dem Klassiker der Romantiker und Jünger des Gottes Dionysos, an dem Enthusiasten der nüchterne, kritische, grausame Beschauer; an dem Christen der ins Leben Vernarrte; an dem Geist der Schwere der Mensch des fröhlichen Sinnes, der über den Ernst des Lebens übermütig hinwegtanzt.

Nietzsche hat einmal das Vielfältige und Überladene seines Wesens in der „Fröhlichen Wissenschaft" geschildert voll Sehnsucht danach, daß es einer alles bisher Erlebte übersteigenden Kraft gelingen möge, die neue, werdende Welt, die seiner Seele einverleibt, zu entbinden, und es ist bezeichnend, wie das Gefährliche seines Wagnisses immer wieder anklingt. Der wichtige Aphorismus, in dem das unheimlich Problematische des Wesens Nietzsches auch sprachlich einen Ausdruck gewinnt, möge hier ungekürzt wiedergegeben werden. „Die große Gesundheit. — Wir Neuen, Namenlosen, Schwerverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft — wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitzteren, zäheren, verwegeneren, lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren. Wessen Seele danach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werte und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeeres' umschifft zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zumute ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Wahrsager, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zuallererst eins nötig, die große Gesundheit — eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muß, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muß! ... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, mutiger vielleicht als klug ist, und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber wie gesagt gesünder, als man uns erlauben

möchte, gefährlich-gesund, immer wieder gesund — will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch niemand abgesehen hat; ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schönem, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, daß unsere Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst außer sich geraten sind — ach, daß wir nunmehr durch nichts mehr zu ersättigen sind! Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heißhunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? Schlimm genug: aber es ist unvermeidlich, daß wir seinen würdigsten Zielen und Hoffnungen nur mit einem übel aufrechterhaltenen Ernste zusehen und vielleicht nicht einmal mehr zusehen. Ein anderes Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir niemanden überreden möchten, weil wir niemandem so leicht das Recht darauf zugestehen: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heißt ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hieß; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Wertmaß hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt — und mit dem, trotzalledem, vielleicht der große Ernst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt . . ."

In der Tat, mit diesem Ideal beginnt die Tragödie, und Nietzsche selbst hat uns diese Tragödie vorgespielt, und zwar in einer solch schauerlichen Nähe, daß uns ein Grauen überkommt. Immer wieder hat er sich bemüht, den Mißklang, der sein Wesen zerreißt, ins Erhabene umzudeuten, und namentlich in seiner Sehnsucht nach einer dionysischen Lebensfülle, die schließlich alles, was sein Wesen umfaßt, bergen könnte, kommt dieser Drang zum Vorschein. Er hat sogar seine Landschaft, die ihm dazu verhelfen soll, die ungeheure Gegensätzlichkeit seiner Seele als großartige Einheit zu erleben, das Ober-Engadin, „durchsichtig,

glühend in den Farben, alle Gegensätze, alle Mitten zwischen Eis und Süden in sich schließend". Unbewußt hat einmal Nietzsche bei einer Schilderung der „Leidenschaft im Mittelalter" einzelne Gegensätzlichkeiten seines eigenen Wesens ans Licht gestellt und dabei das Unheimliche einer solchen seelischen Beschaffenheit betont. „Das Mittelalter ist die Zeit der größten Leidenschaften. Weder das Altertum, noch unsere Zeit hat diese Ausweitung der Seele: ihre Räumlichkeit war nie größer, und nie ist mit längeren Maßstäben gemessen worden. Die physische Urwald-Leiblichkeit von Barbarenvölkern und die überseelenhaften, überwachen, allzuglänzenden Augen von christlichen Mysterien-Jüngern, das kindlichste Jüngste und ebenso überreifste Altersmüdeste, die Roheit des Raubtiers und die Verzärtelung und Ausspitzung des spätantiken Geistes — alles dies kam damals an einer Person nicht selten zusammen: da mußte, wenn einer in Leidenschaft geriet, die Stromschnelle des Gemüts gewaltiger, der Strudel verwirrter, der Sturz tiefer sein als je."

Nietzsche selbst ist diese Person, der eine solche Vielfältigkeit der Kräfte, wie sie hier aufgezeigt wird, in die Seele eingesenkt ist. Und so ist denn seine Seele eine wirbelnde Stromschnelle, die mit solcher Wucht an den Dämmen rüttelt, daß diese jeden Augenblick zerreißen können. Wie bezeichnend ist es doch, daß Nietzsche schon in seiner Jugendschrift über Schopenhauer den einsamen, unverstanden und erbittert dahinlebenden großen Geist als „vulkanisch und bedrohlich" schildert, wobei sich ihm das Bild des mit Sprengstoff gefüllten Gefäßes aufdrängt, das explodieren kann! Hat er aber in dieser Schrift nicht vor allem sich selbst hingezeichnet? In der Tat, spätere Selbstcharakteristiken stimmen mit dieser verschleierten Charakteristik der Frühzeit fast wörtlich überein. Immer wieder empfindet er sein Leben als einen von sprengenden, dämonischen Gewalten erfüllten Abgrund, und so fein er das Bild der harmonischen Seele zu entwerfen vermag, die, von einem liebenden Geist behütet, langsam ausreift und als ein mit goldbraunen Trauben bedeckter Weinstock das Auge als ein Vollkommenes entzückt: immer drängt sich das Bild der Seele auf, über der ein schauerliches Verhängnis waltet. „Ich bin im ganzen" heißt es in einem Briefe aus dem Jahre 1883, ‚merkwürdig schwebend, erschüttert, voller Fragezeichen —: es ist kalt hier oben, das hält mich zusammen und stärkt mich." Ein Jahr früher gesteht er Overbeck gegenüber: „Die ungeheure Spannung, mit der ich die letzten zehn Jahre Schmerz und Ent-

sagung überwunden habe, rächt sich in solchen Zuständen; ich bin zu sehr Maschine dadurch geworden, und die Gefahr ist nicht gering, bei so heftigen Bewegungen, daß die Feder springt." Den „Zarathustra" nennt er „eine Explosion von Kräften, die jahrzehntelang sich aufgehäuft haben: bei solchen Explosionen kann der Urheber leicht selber mit in die Luft gehen". Und als er sich einmal berauscht an dem Bild des Baumes, der seine Wurzeln in die Tiefe senkt, während er zugleich in den Himmel hineinwächst und dessen Licht immer durstiger einsaugt, da zuckt ein schauerlicher Gedanke durch seine Seele: daß dieses Wachstum in die Höhe ein Verhängnis sein kann, indem der hochragende Baum den zerschmetternden Blitzen näher ist als der am Boden kriechende Strauch.

Die ungeheure Gegensätzlichkeit in Nietzsches Seele verleiht seinem Schaffen etwas Krampfartiges, und aus diesem Gefühl heraus bemächtigt sich seiner immer wieder die Ahnung, daß ihm das Glück der Reife versagt bleibe, ja, daß er zerbrochen zu Boden sinken könne. Es herrscht in dieser Seele eine mächtige Spannung und ihr zufolge etwas Gewitterhaftes, daß man bedrückt wird von der Ahnung, es könnten tödliche Gewalten auf der Lauer sein. Und indem Nietzsche versucht, sich in diesem Labyrinth sich drängender, verkrampfter Kräfte zu behaupten, gewinnt sein Kampf etwas Bedrückendes, Beklemmendes. Man hat das Gefühl, daß die Kraft nicht ausreicht, um die Dämonen, die sich gegenseitig zerfleischen, zu bändigen, und so haftet allen Werken Nietzsches, auch den schönsten, etwas Unausgeglichenes, Unfertiges, Erzwungenes, Flimmerndes an. Gilt es nicht wieder für ihn, wenn er in „Schopenhauer als Erzieher" sagt, daß die Werke des Genius in unserer dem Genius so abholden Zeit mit Gewalt emporgerissen werden und den Ausdruck der Gewaltsamkeit an sich tragen? Und gilt nicht weiter für ihn der Aphorismus der „Morgenröte", der feinsinnig ausführt, daß die Werke derer, die sich einem Ideal zuwenden, daß sie nicht erreichen können, „etwas Übertriebenes und Verzerrtes bekommen", weil zu viel Spannung in ihnen ist, so daß man „immer kämpfende Athleten, ungeheure Gebärden und nirgends einen bekränzten und siegesgemuten Sieger sieht?" Und hat er sich nicht in einem Briefe an Overbeck den leibhaftigen Ringkampf genannt? „Einstweilen bin ich freilich noch der leibhaftige Ringkampf: so daß ich bei den neuerlichen Aufforderungen deiner lieben Frau ungefähr den Eindruck hatte, als ob jemand den alten Laokoon auffordere, er möge doch seine Schlangen überwinden."

Nun, Nietzsche hat sich leidenschaftlich abgequält, die Schlangen von sich loszureißen, aber nie ist es ihm gelungen. Immer tiefer wühlt er sich in das Labyrinth ein, immer unerbittlicher wird der Kampf mit den Gewalten seiner eigenen Seele, und mag es auch einmal erscheinen, daß er das Verhängnis von sich abgeschüttelt, von neuem gerät er in seinen Bann, um ihm schließlich das größte Opfer zu bringen: das Opfer seiner Persönlichkeit. Indem es ihm versagt bleibt, von einem Mittelpunkt aus das wirre Spiel seiner Seele zu besänftigen und die Kräfte so zu beherrschen, daß sie sich zu einem Kosmos zusammenfinden, fällt er gewissermaßen in eine Fülle von einzelnen Kräftezentren auseinander, die unsere Darstellung freizulegen versucht hat.

So ist Nietzsche keine Persönlichkeit im Sinne eines eindeutig geprägten Charakters, kein Mittelpunkt, um den die Kräfte harmonisch kreisen, sondern er ist bald das eine, bald das andere: in wirbelndem Wechsel bald Romantiker, Idealist, Rationalist, Skeptiker, Heros, Narr, Heiliger, Prophet und was alles noch in ihm lebendig ist. Gewiß, er rühmt sich, daß in ihm mehr Vermögen lebendig sind, als je in einem Menschen zusammen waren, und zwar auch Vermögen der gegensätzlichsten Art, aus welcher Vielheit aber keineswegs ein Chaos sich ergebe. Aber das Gegenteil ist der Fall. Eine Zerstörung der Persönlichkeit, diese im Sinne eines seelischen Organismus betrachtet, ist die Folge dieser Veranlagung. Dadurch, daß keine Aussöhnung der Gegensätze stattfindet, machen sich diese den Rang streitig, so daß ein Ringen ohne eindeutiges Ergebnis, ohne Sieg heraufbeschworen wird. Gerade das, was er Wagner vorwirft, gilt von ihm: „er ist zu wenig Person, zu wenig Mittelpunkt". Und so hat denn Nietzsche gelegentlich auch „die Persönlichkeit und ihre angebliche Einheit" geleugnet, und es gilt wiederum für ihn, wenn er sagt, „daß er in jedem Menschen das Zeug zu verschiedenen Personen und Masken finde". Wo aber beständig die Spannung des Widerspruchs waltet, da hat der Begriff „Persönlichkeit", diese als Inbegriff eines ordnenden, zielsetzenden, harmonisierenden Willens genommen, seinen Sinn verloren. Es können — und bei Nietzsche ist dies der Fall — wundervolle Ansätze zur Herausbildung einer „Persönlichkeit" vorhanden sein, ja, es mag dem liebenden, das Zerstreute zusammenfassenden Sinn gelingen, so etwas wie eine Galerie von Persönlichkeiten dem Chaos seelischer Offenbarungen abzuzwingen, aber dieses Gestalten sehen sich dann feindselig an,

und da sie in einer einzigen Seele zusammenwohnen sollen, so verleugnen sie sich gegenseitig. „Der moderne Mensch", belehrt uns Nietzsche, hinblickend auf Wagner, aber wiederum das Problematische seiner eigenen Seele verratend, „stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werte dar, er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in einem Atem ja und nein." Dieses Segnen und Fluchen in einem Atem ist es, was Vielen die Werke Nietzsches so unleidlich macht. Sie fühlen sich dadurch beleidigt, daß die Horizontlinie sich beständig verschiebt, daß dem Auge kein Ruhepunkt gewährt wird, daß sie nicht umweht werden von jener gleichbleibenden Atmosphäre, wie sie eben eine auf festem Boden stehende und sich und die Umwelt beherrschende Persönlichkeit ausströmt. Das macht die Tragik Nietzsches aus, daß ihm seine Erlebnisse nicht zum Marmor werden, aus dem die erlösende, beglückende Gestalt herausquillt, sondern daß sie als Selbstzweck gelten, so daß er vom Himmel in die Hölle, vom Abend in den Morgen, vom Norden in den Süden und umgekehrt taumelt, ein Wirbelwind, der zwar ein großes Brausen verursacht, der jedoch, mag es auch den Eindruck erwecken, als ob gewaltige Kräfte am Werke seien, doch alles andere ist als der Triumphgesang einer uns im Innersten packenden und überwältigenden und erhebenden Melodie. Ach, Nietzsche gehört, um seine eigenen Worte anzuführen, zu jenen „freien, frechen Geistern, welche verbergen und verleugnen möchten, daß sie im Grunde zerbrochene, unheilbare Herzen sind", und er hat Zeiten, wo ihm die Tragik, zu der er verurteilt ist, erschauernd zum Bewußtsein kommt. Unheimlich schreit dann seine gemarterte Seele auf, so in jenem Gedicht des „Zarathustra", das überschrieben ist „Der Zauberer".

„Wer wärmt mich, wer liebt mich noch?
Gebt heiße Hände!
Gebt Herzenskohlenbecken!
Hingestreckt, schaudernd,
Halbtodem gleich, dem man die Füße wärmt —
geschüttelt, ach! Von unbekannten Fiebern,
zitternd vor spitzen, eisigen Frostpfeilen,
von dir gejagt, Gedanke!
Unnennbarer! Verhüllter! Entsetzlicher!
Du Jäger hinter Wolken!
Darniedergeblitzt von dir,
du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt — so liege ich,

biege mich, winde mich, gequält
von allen ewigen Martern,
getroffen
von dir, grausamster Jäger,
du unbekannter — Gott!

Triff tiefer!
Triff einmal noch!
Zerstich, zerbrich dies Herz!
Was soll dies Martern
mit zähnestumpfen Pfeilen?
Was blickst du wieder,
der Menschenqual nicht müde,
mit schadenfrohen Götterblitzaugen?
Nicht töten willst du,
nur martern, martern?
Wozu — m i c h martern,
du schadenfroher unbekannter Gott? — . . .
Willst du hinein,
ins Herz
einsteigen, in meine heimlichsten
Gedanken einsteigen?
Schamloser! Unbekannter — Dieb!
Was willst du dir erstehlen?
Was willst du dir erhorchen?
Was willst du dir erfoltern,
du Folterer!
Du — Henkergott! . . .

Umsonst! Stich weiter,
grausamster Stachel! Nein,
kein Hund — dein Wild nur bin ich,
grausamster Jäger!
Dein stolzester Gefangener,
du Räuber hinter Wolken!
Sprich endlich!
Was willst du, Wegelagerer, von mir?
Du Blitzverhüllter! Unbekannter! Sprich,
was willst du, unbekannter — Gott? . . .

Gib Liebe mir — wer wärmt mich noch?
Wer liebt mich noch? — Gib heiße Hände,

gib Herzenskohlenbecken,
gib mir, dem Einsamsten,
den Eis, ach! siebenfaches Eis
nach Feinden selber,
nach Feinden schmachten lehrt,
gib, ja, ergib
grausamster Feind,
mir — dich! —"

Und in welch furchtbaren Bildern hält Nietzsche das Schauerliche seines zerrütteten Wesens fest in den Dionysos-Dithyramben (1888)?

„O Zarathustra,
grausamster Nimrod! Jüngst Jäger noch Gottes,
das Fangnetz aller Tugend,
der Pfeil des Bösen! —
Jetzt —
von dir selber erjagt,
deine eigene Beute,
in dich selber eingebohrt . . .

Jetzt —
einsam mit dir,
zwiesam im eigenen Wissen,
zwischen hundert Spiegeln
von dir selber falsch,
zwischen hundert Erinnerungen
ungewiß,
an jeder Wunde müd,
an jedem Froste kalt,
in eignen Stricken gewürgt,
S e l b s t k e n n e r!
S e l b s t h e n k e r! . . .

Ein Kranker nun,
der an Schlangengift krank ist;
ein Gefangener nun,
der das härteste Los zog:
Im eignen Schachte
gebückt arbeitend,
in dich selber eingehöhlt,

dich selber angrabend,
unbehilflich,
steif,
ein Leichnam —
von hundert Lasten übertürmt,
von dir überlastet;
ein W i s s e n d e r!
Ein S e l b s t e r k e n n e r!
Der w e i s e Zarathustra! . . .

Du suchtest die schwerste Last:
da fandest du dich —
du wirfst dich nicht ab von dir . . .

Lauernd,
kauernd,
einer, der schon nicht mehr aufrecht steht!
Du verwächst mir noch mit deinem Grabe,
v e r w a c h s e n e r Geist! . . .
Und jüngst noch so stolz,
auf allen Stelzen deines Stolzes!
Jüngst noch Einsiedler ohne Gott,
der Zwiesiedler mit dem Teufel,
der scharlachne Prinz jedes Übermuts! . . .

Jetzt —
zwischen zwei Nichts
eingekrümmt,
ein Fragezeichen,
ein müdes Rätsel —
ein Rätsel für Raubvögel . . .

— sie werden dich schon ‚lösen‘,
sie hungern schon nach deiner ‚Lösung‘,
sie flattern schon um dich, ihr Rätsel,
um dich Gehenkter! . . .
O Zarathustra! . . .
S e l b s t k e n n e r! . . .
S e l b s t h e n k e r! . . .“

Selbstkenner, Selbsthenker! Welcher Schmerz zittert in diesen Worten für den, der das Ringen Nietzsches mitzuerleben

vermag, welche Qualen müssen sie eingegeben haben einer letzten Anstrengung, eines Kampfes, der dann endigt mit dem Sturz in den Abgrund! Mag auch Nietzsche immer wieder von dem Wahngefühl eines in göttlichen Ehren erstrahlenden Sieges befallen werden: der Wahnsinn, der über ihn hereinbricht, bestätigt, daß seine Ahnung tief begründet war: daß er der Henker selbst ist, sein eigener böser Dämon, der nicht eher gesättigt ist, als bis das Ziel erreicht: die Vernichtung der Persönlichkeit, die ausgestattet war mit unerhört reichen Gaben. Nietzsches Zusammenbruch ist Schicksal. Ein unbekannter, tückischer Gott hat das Gift der Selbstzerstörung in seine Seele gesenkt, und wenn es grauenhaft wirkt, mit anzusehen, wie dieses Leben erwürgt wird, so fehlt ihm doch auch die Großheit nicht: die Großheit eines Kampfes von unerhörter Aufrichtigkeit und Leidenschaft, die einzig und allein gilt der Entfaltung der mit Lasten überhäuften Persönlichkeit.

Nietzsche hat das Tragische seiner Veranlagung nirgends besser zum Ausdruck gebracht als in der meisterhaften Schilderung des Stiles Wagners. Dieser ist nach ihm ein Dekadent, ja das eigentliche Genie der Dekadenz. Diese bedeutet nun ein Versagen der Kraft, wo es gilt, eine Fülle von Erlebnissen zu meistern, daß sie einmünden in einen Strom, oder daß sie von der Persönlichkeit als einem Mittelpunkt ausstrahlen, ohne sich gegenseitig zu bekämpfen und aufzuheben. Aus diesem Mangel an bauender Kraft entstammt die Melancholie des Unvermögens, jene müde Stimmung des Versinkens, die die vorhandene künstlerische Kraft noch zu verklären, mit der Süßigkeit eines letzten Glückes zu durchtränken vermag. Aber das Werk als Ganzes bleibt Chaos. Es fehlt ihm das Triumphierende eines Baues, den ein starker Wille, der über die Massen Herr wird, auftürmt, und wenn es zuweilen erscheint, daß der große Stil sich offenbare, so ist dies Täuschung: die Sehnsucht nach dem großen Stil, nach der Fülle gebändigter Kraft ist wohl vorhanden, aber nicht die Meisterschaft des Bauens, der es gelingt, wuchtige Massen und feinen Zierrat zur Harmonie eines wohlgeratenen Gebildes zu verschmelzen. Wo etwas wie die gewaltigen Mauern großer Stilformen auftaucht, da handelt es sich um eine Nachahmung, um eine Dekoration, zu der der ehrgeizige Künstler greift, um über seine Gebrechen hinwegzutäuschen. In einem Kunstwerk, dem der Atem einer gefestigten, mit Siegersicherheit dahinschreitenden Persönlichkeit das Leben einhaucht, empfängt das Einzelne seinen Sinn durch das Ganze: wie die Zelle eines Organismus atmet es im Bereiche

des großen Verbandes, es empfängt seinen Sinn durch diesen, jede Eigenwilligkeit ist ihm verwehrt. Beim Künstler der Dekadenz aber lehnt sich das Einzelne gegen jede übergreifende, ordnende Macht auf, es ist selbstherrlich, lebt ein Leben für sich: sich gebärdend wie ein Tyrann, der jede Einschränkung seiner Macht leidenschaftlich abweist und es vorzieht, lieber in einem kleinen Reich ungehemmt zu gebieten, als einem großen Reich gehorchend und dienend anzugehören. So sitzt, wie Nietzsche fein bemerkt, das Leben im Einzelnen, im Kleinen, und zwar flammt es hier gewaltig auf, als ob die gesammelte Kraft der Persönlichkeit jedesmal hier einen Ausweg sucht; um lauter „momentane Schauder" handelt es sich, um eine „Überlebendigkeit im Kleinsten", um „den Affekt um jeden Preis".

Damit hat uns Nietzsche den Zugang zum Wesen seines Stiles eröffnet. Noch mehr als Wagner ist gerade er der Mensch und Künstler der Dekadenz. In einem unerhörten Maß, mit einer zuweilen geradezu erschreckenden Unerbittlichkeit tritt das einzelne Erlebnis bei ihm heraus, als ob es allein bestehe, die ganze Fülle der Seele ausmache. Keine abwehrende Kraft tritt ihm entgegen, explosionsartig rauscht es hervor, und da Nietzsches Seele außerordentlich reich ist an Erlebnissen, so bietet sie das Bild dar eines Wirrsals, aus dem in unheimlich rascher Abfolge vulkanische Gewalten herausflammen. Damit erschließt sich uns in neuer, entscheidender Formulierung jene Eigenart des Wesens Nietzsches, die wir zu erfassen bestrebt waren. Mit einer unerhörten Ausschließlichkeit lebt sich Nietzsche gemäß der Eingebung der Stimmung des Augenblickes aus, so daß er aus lauter Extremen zusammengesetzt ist. Der Eroberer, Empörer und Titan, der Skeptiker und Intellektualist, der Dekadent und Romantiker, der Heilige und Prophet, der Tänzer und Possenreißer wagt immer das Äußerste, so daß, verdichten sich in der nachschaffenden Phantasie die aus dem gleichen Erlebnis entspringenden Züge zu einer Einheit, eine Fülle scharf voneinander getrennter „Persönlichkeiten" sich ergibt. Hat sich, um auf Einzelheiten hinzuweisen und dem Leser das Verständnis des Problems zu erleichtern, Eroberer- und Titanenübermut je vermessener geäußert, hat die Skepsis je tiefer gebohrt, die Romantik sich schöner ausgesungen, die Stimmung der Heiligkeit sich weihevoller, Prophetengewißheit dithyrambischer offenbart als bei Nietzsche? Aber, wenn er so im Einzelnen stark und zuweilen groß und erhaben wirkt: es fehlen die Kräfte, die dieses an verschiedenen Stellen

pulsierende gegensätzliche Leben zusammenfassen; Riesenmächte wirken sich anarchisch aus, sie treten gleichsam aus verschiedenen Seelen hervor und verschlingen sich in einem Wirbel. Krampfhaft sucht Nietzsche immer wieder, seine Erlebnisse als ein Ganzes erklingen zu lassen, aber das Ganze, das er darbietet — „Zarathustra", Der Wille zur Macht", überhaupt sein Werk — ist ein Gemächte: zu schwach ist das Gerüst, daß er errichtet, und es stürzt zusammen, schon wenn man es leise berührt. Nietzsche ist unfähig, ein Erlebnis, eine Stimmung festzuhalten und sie einem Kosmos einzuverleiben, er ist immer auf der Flucht vor sich selbst, ist sein eigener Räuber und Verfolger. Er ist überreich an Eindrücken, Gedanken, Stimmungen, aber diese huschen wie Blitze durch seine Seele, sie verdichten sich nicht zu Zusammenhängen. In einem Brief an Gast (1879) schildert er selbst das Versagen der organisierenden Kraft, von der alle seine Werke Zeugnis geben. „Gegen zwanzig längere Gedankenketten, leider recht wesentliche, mußte ich schlüpfen lassen, weil ich nie Zeit genug fand, sie aus dem schrecklichen Bleistiftgekritzel herauszuziehen: so wie es mir vorigen Sommer gegangen ist. Hinterher verliere ich den Zusammenhang der Gedanken aus dem Gedächtnis: ich habe eben die Minuten und Viertelstunden der ‚Energie des Gehirns', von der Sie sprechen, zusammenzustehlen, einem leidenden Gehirn abzustehlen. Ich lese Ihre Abschrift, und es wird mir so schwer, mich selber zu verstehen."

Die Folge dieses anarchischen Durchbruchs der Gedanken und Erlebnisse ist, daß Nietzsche über verschiedene Stile verfügt. Gewiß, in den Werken der Jugend redet vor allem Prophetengeist: gemahnend, wo der Idealist seinen Flug unternimmt, zuweilen an das Pathos Schillers, wo der Zorn sich äußert, an den Prophetengroll Schopenhauers. Und in den mittleren Werken leuchtet gewiß die Klarheit des französischen Geistes heraus; es herrscht hier der Stil eines Rationalisten vor, der seine Gedanken mit den feinsten Lichtern geistreicher Betrachtungen zu umspielen weiß und durch zarteste Linienführung des Silberstiftes zu entzücken vermag. Aber, wer feine Augen und Ohren hat, der bemerkt, daß in den Werken dieser beiden Epochen sich schon der ganze Stilwirrwarr der späteren Zeit ankündigt. Und in der Tat, Nietzsche redet mit verschiedenen Zungen, und zwar gewissermaßen zu gleicher Zeit, ohne daß es sich also um getrennte Epochen der Entwicklung handelt. In der Spätzeit, wo er das Eigenste seiner Seele gibt, sind auf dem gleichen Raum die verschiedensten Stil-

formen zusammengedrängt: ein Gewirr und Geflirr von Lauten aus allen Reichen der Seele drängt sich uns auf, daß man, sucht man sein Werk als eine Einheit aufzunehmen, betäubt wird. Auch in Goethe sind verschiedene Stile lebendig geworden, aber sie laufen nicht, sich befehdend wie Feuer und Wasser, durcheinander, sondern immer liegen ihnen besondere seelische Entwicklungsstufen zugrunde. So ist jedes seiner Werke in eine bestimmte seelische Atmosphäre eingebettet, in der es atmet und lebt als in der ihm angemessenen Zone, während wir bei Nietzsche an die Sprachverwirrung beim Turmbau zu Babel erinnert werden. Bald redet der scharfsinnige, von der Leidenschaft des Suchens bewegte Denker, bald begegnet uns der bohrende, grabende, ätzende Skeptiker, bald vernehmen wir den höhnenden Ton der Ironie, bald läuft die Sprache dahin mit den Füßen des Windes, von einer Gier zum Presto beherrscht wie unter dem beflügelnden Anhauch einer Leidenschaft, die über alle Abgründe, alle Schwere hinaus will, auf daß das rasende Tempo als Seligkeit der Bewegung genossen wird. Bald ist die Rede feierlich und zärtlich wie die eines Heiligen, der, vom Abendstrahl der Seligkeit umflossen, zum Mundstück eines Frieden bringenden Gottes geworden; bald umschweben uns wie Laute aus seliger Ferne die Klänge der Romantik, bald rauscht die Sprache dahin als Sturm der Beredsamkeit eines Propheten und Fanatikers; bald ist sie ein Spiegel der Reinheit des Himmels, selig atmend im Glück der Bläue wie ein verborgener See; bald ist sie grell wie Sonnenfeuer am Mittag, bald in die Farbenspiele des Zwielichtes getaucht. Einfach kann die Rede Nietzsches sein wie die eines Weisen, der in Lehrsprüchen seine Weisheit niederlegt, um dann wieder aufzuschäumen im Pompe einer Fülle, die so reich ist, daß man Mühe hat, sie in sich aufzunehmen. Bald ist Glockenklang des Abends in dieser Sprache, der Abschiedswehmut in die Seele läutet, bald jubelt die Morgensonne, die den Nebel des Horizontes durchbrochen und flammend ihren Siegeszug antritt.

Wenn Nietzsche über so zahlreiche Register verfügt, so verdankt er dies nicht allein seiner außerordentlichen Begabung. Er schöpft vielmehr aus dem Born einer Kulturentwicklung, in der alles, was bei ihm hervorklingt, irgend einmal laut geworden ist: mag er auch zuweilen durch unerhörte Feinheiten des Ausdrucks verblüffen, und namentlich da, wo es sich darum handelt, einzelne Stimmungen festzuhalten, eine Meisterschaft sondergleichen bekunden, indem wenige, aber entscheidende Züge heraus-

gehoben werden. Doch sein Stilreichtum, aus dem gleichsam verschiedene Zeitalter herausreden, bildet einen Beweis dafür, daß Nietzsche kein frischer Boden ist. Die seelische Fülle ist gewaltig, aber es gelingt nicht mehr, sie einströmen zu lassen in eine Form, die sie bändigt und zu einem einheitlichen, flutenden Leben erweckt. Wir könnten nachweisen, daß alle Kräfte, die Nietzsche beherbergt, auch in Goethe lebendig waren. Aber sie wurden hier, wenn sie sich herrisch hervordrängen wollten, in ihre Schranken zurückgewiesen, so daß das Ergebnis ein machtvoller Klang der Harmonie war. Goethe baut gewissermaßen über seine Seele einen triumphierenden Dom, oder, wenn man will, ein segnendes Himmelsgewölbe, während Nietzsches Schaffen ein Gewirr von Formen ergibt, die labyrinthisch ineinander verschlungen sind und, als Ganzes genommen, nicht erlösend, sondern bedrückend und verwirrend wirken. Im Kampfe mit diesem Labyrinth hat Nietzsche seine Seele wundgerieben, daß sie verblutete, und so bildet der Stilwirrwarr den künstlerischen Ausdruck für die furchtbare Tragödie, die Nietzsches Leben ausmacht.

Nietzsche und der deutsche Geist.

Man ginge fehl, wollte man Nietzsches Wirken, weil es ergebnislos bleibt im Sinne einer klaren Entscheidung, lediglich als einen Zwischenfall der deutschen Geistesentwicklung hinnehmen. Es ist durch Worte nicht klar zu machen, aber wer ein Gefühl dafür hat, weiß es: nämlich, daß dieser Vielfältigkeit der Stile, herausgeboren wie sie ist aus einem von unerschöpflichen Kräften immer wieder gespeisten Ringen, ein Zug von Größe anhaftet, die Großheit nämlich eines Lebens, das sich nicht abklären will, weil die Bewegung zu heftig ist, die Kräfte zu hemmungslos sich ergießen. Und Nietzsches Schicksal gewinnt erhöhte Bedeutung dadurch, daß in ihm etwas vom Schicksal der deutschen Seele in großartiger Weise lebendig geworden ist. Sollte er es aber nicht selbst empfunden haben, daß in ihm der Genius des deutschen Volkes stürme, ein Genius so seltsam und fragwürdig, daß andere Völker ihn als ein Unheimliches empfinden? Hat aber Nietzsche, nachdem er seinem Jugendidealismus untreu geworden, nicht den deutschen Geist mit einem wahren Groll befehdet, den Deutschen nicht eine große Zukunft abgesprochen als einem Volke, das immer versage, wenn es gelte, die Entwicklung hin zu einer begnadenden Höhe zu lenken? Hat er dieses Volk nicht gehaßt mit einem

wahrhaft bissigen Haß, als ob es der Todfeind wäre alles dessen, was ihm als ein Triumphierendes vor der Seele schwebt? Nun, Nietzsches Deutschenhaß ist der Ausbruch eines furchtbaren Selbsthasses. Denn, wenn je ein Geist deutsch war in gutem und bösem Sinne, so Friedrich Nietzsche.

Wir haben ein ganzes Kapitel Nietzsche als Romantiker gewidmet, und wir haben bereits Wichtiges über das Deutsche im Wesen Nietzsches ausgesagt. Ist doch die Romantik eine urdeutsche Bewegung, oder, besser gesagt, nirgends hat sich die Romantik so restlos auswirken können als gerade in Deutschland, weil eben der deutsche Geist überall, wo er sich zu Hohem aufschwingt, irgendwie durchrauscht ist vom Rhythmus einer unbändigen Bewegung, und weil eben in der Romantik mehr als irgendwo anders dieser Rhythmus zum Durchbruch kommt.

Doch erfährt das Problem Nietzsche eine weitere Beleuchtung, wenn wir einmal unseren Blick über die Weiten des deutschen Geistes schweifen lassen. Da zeigt es sich, daß all das Unbegreifliche oder doch schwer Faßbare des Wesens Nietzsches beschlossen ist in einer Anlage der deutschen Seele, die sich verrät in allen großen Offenbarungen unseres Volkes: in einem unersättlichen Tätigkeitsdrang nämlich, der hineinführt ins Grenzenlose, der also keinen Abschluß duldet, vielmehr die Seele erfüllt mit der ganzen Unruhe eines nie aufhörenden Werdens. Und Nietzsche selbst ist es gewesen, der die deutsche Seele als ein Werdendes, als ewiges Strömen und Drängen empfunden hat.

Nun ist es richtig, daß auch jene Völker, denen wir kulturell nahestehen, von diesem dämonischen Drang, diesem Willen zu Anderm, zu immer Neuem erfüllt sind, und neuerdings hat es ja Spengler unternommen, die Kulturen aller dieser Völker als Ausstrahlung eines allen gemeinsamen Geistes, des faustischen Geistes, zu erfassen. Aber nichtsdestoweniger: nirgends hat sich die Dämonie des Faustischen, wenn wir diese Bezeichnung hinnehmen wollen, reiner und gewaltiger offenbart als gerade beim deutschen Volke. Wenn diesem Gestalten entstiegen sind, in denen die Gewalt des faustischen Genius sich verkörpert wie nirgends sonst; wenn es in seiner Mystik, seiner Philosophie, in Goethe und der Romantik, in Rembrandt, in der Musik dem drängenden, ins All hinausschweifenden Kräften der faustischen Seele einen nicht zu überbietenden Ausdruck verliehen hat, so gehört eben auch Nietzsche zu diesen Offenbarungen des faustischen Genius, die das Gepräge deutscher Abstammung weithin sichtbar an sich tragen.

Wir sagten, daß in Nietzsche alle Kräfte der deutschen Kultur irgendwie zum Vorschein kommen, nur daß es ihm, zum Unterschied von Goethe, nicht gelungen sei, sie als majestätische Einheit ausströmen zu lassen. Da wird denn ein kulturgeschichtlicher Umblick viel zum Verständnis des Problems Nietzsche beitragen, eines Problems der deutschen Seele, das auch diesmal die unheimliche Aufgabe enthält, einem aus einem unerschöpflichen Born herausströmenden Werden ohne Ziel und Abschluß einen triumphierenden Ausdruck zu verleihen. Immer war ein gewaltiges Ringen mit unholden Mächten der deutschen Seele auferlegt, wollte sie ihrem Unendlichkeitsdrang eine religiöse, philosophische oder künstlerische Weihe verleihen, und wenn es Nietzsche versagt blieb, den erlösenden Ausdruck für die drängende Überfülle seines Wesens zu finden: das unerhörte Ringen, das seinen Lebensinhalt ausmacht, verleiht auch ihm jene Größe, die es erlaubt, ihn in den erlauchten Kreis der Heroen des deutschen Geistes zu rücken.

Wohl alle Völker haben ihre Mystik, und überall liegen dieser Mystik seelische Erscheinungen der gleichen Art zugrunde. Aber gibt es in allen Weiten der Kulturen eine Mystik, wo die Seele so unbändig über sich und alles, was geschaffen ist, hinausstrebt wie in der deutschen Mystik; wo der Flügelschlag der Seele so brausend, ihr Wellengang so hoch ist wie bei ihr? Wenn Nietzsche, sieht man vielleicht von Beethoven ab, der stürmischste aller deutschen Geister ist: wohlan, ein Sturm braust auch durch die Mystik namentlich des Mittelalters. Einen „Sturm des Herzens" hat Mechtild von Magdeburg ihr hochaufwallendes, gottrunkenes Gefühl genannt, und in der Tat, im Innern dieser Mystiker wogt und wallt es, indem immer neue Kräfte ausströmen und die Seele mit der ganzen Unruhe eines nie zu stillenden Werdens erfüllen. Hier gibt es kein Verharren, selbst nicht ein Verharren in der Gottheit, immer wird auch das Höchste, das in der Glut der Verzückung ergriffen worden, wieder fallen gelassen, auf daß dem Genius der Seele Genüge geleistet wird: einem Genius, der Wirken, Erleben, Stürmen ist, der der Seele keine Rast gönnt, sie in Tiefen stürzt, wo das Grauen waltet, sie auf Höhen trägt, wo eine Wonne herrscht, die über allen Glanz und Wonne der Sinne hinaus ist. Das Drama, das im Innern des Mystikers sich abspielt, ist das Gott w e r d e n des Menschen. Soll ich Gott erkennen, heißt es bei Meister Eckhart, so muß ich er werden und er ich werden. Was aber ist Gott: nun, ein Unendliches, weder durch Worte zu Fassendes, noch durch die Sinne zu Begreifendes;

„ein überschwebendes Wesen, eine überwesende Nichtheit" ist er, ein Grenzenloses also, höher als alle Himmel und tiefer als alle Abgründe; ein Unendliches, zu dem sich der Mensch hinaufschwingen kann nur, wenn er sich über sich selbst hinausschwingt, gleichsam über die Bahn des natürlichen Daseins hinausfliegt.

Damit ist der Lebensgang der mystischen Seele beschrieben. Um ein Drängen hinein in die Unendlichkeit handelt es sich, die erhabener ist als die Erhabenheit des Weltenraums, um einen Trieb hin zu ewigen Fernen, wo Raum und Zeit ihren Sinn verloren haben, und dieser Drang drückt sich aus in der Steigerung alles dessen, was der Seele sonst in ihren höchsten Erlebnissen zuteil wird. Wie Nietzsche, neigt auch der Mystiker zum Extrem, und der Gebrauch des Wortes „über", um das Erhabene des Aufschwungs auszudrücken, ist bei Eckhart häufiger selbst als bei ihm. Der vergottete Mensch: es ist der Geist, der „über seine Selbstheit" sich hinausgeschwungen, der Übermensch, der sich „über alle Geschaffenheit" hinwegzusetzen, der „über alle Dinge" hinauszugehen vermag. Die Seele, die in den göttlichen Abgrund eingegangen ist, hat eine sie völlig umwandelnde, sie zum Höchsten steigernde „Überfahrt" angetreten, und ihre Erlebnisse wirken mit einer Gewalt und Erhabenheit, daß alles Gold und alle Herrlichkeit der Erde neben ihr verblassen: überselig, überheilig ist der vergottete Mensch; „Überfreude" wird es genannt, „in das Höchste zu eilen"; so hoch steigt er, daß er „über der Tugend" wohnt.

Als ein unausschöpfbares Meer flutender Kräfte empfindet der Mystiker seine Seele. Keine Grenze hat sie, und alles, was sie erlebt, ist umhaucht von den Schauern des Grenzenlosen: die Wahrheit, der sie nachjagt, spottet jeder Umgrenzung durch den Begriff. Grenzenlos ist sie, ein durch die Sinne und den Verstand nicht zu Ergründendes: nur durch göttliche Erleuchtung kann sie die Seele in sich aufnehmen. Und wo die Seele dem Anhauch der Gottheit offensteht, da wird auch sie verwandelt zu einem grenzenlosen, in die Sphäre der Unendlichkeit eingehenden Wesen. „So grenzenlos Gott im Geben ist, so grenzenlos ist auch die Seele im Vernehmen und Empfangen." Riesenmächte sind in die vergottete Seele eingegangen, „die mindeste Kraft in meiner Seele ist weiter als der weite Himmel".

Ungeheuer bewegt ist die Seele des Mystikers, und selbst Meister Eckharts gemessene Sprache läßt noch erkennen, wie unbändig die ins Unendliche hineinflutenden Kräfte zuweilen bei ihm sich auswirkten. „Die Seele ist schneller als der Lauf des

Himmels. Ihre Wohnung ist auf den Flügeln der Winde; die Flügel aber, das sind die Kräfte göttlicher Natur, die Winde, das ist, daß göttlicher Natur Kräfte der Seele zuwehen." Sturm und Drang fürwahr ist die Mystik auch noch in ihren abgeklärten Erscheinungen, und kein Volk hat solche von Leidenschaft durchbrausten mystischen Offenbarungen aufzuweisen wie die etwa Seuses oder der Mechtild von Magdeburg. Erst in der Jugenddichtung Goethes, in der Romantik, vor allem in der deutschen Musik ist die Leidenschaft der Seele wieder in gleicher Stärke hervorgerauscht.

Einen unvergeßlichen Ausdruck hat so in der Mystik das Werden der deutschen Seele gewonnen, die in den Ozean des Unendlichen hineinbraust, der Seele, die selig noch, auch wenn die Finsternis des Leides sie bedeckt, überselig, wenn ihr Strom einmündet in den Abgrund der Gottheit, der dem unfaßbaren Jenseits der Sinne angehört, zu dem sie sich, um erlöst zu werden von der Qual der Unruhe, mit leidenschaftlicher Sehnsucht hinwendet.

Ein stark im Banne der Mystik stehender deutscher Philosoph, Nikolaus von Kues, hat dann später der nach dem Unendlichen drängenden rastlosen Bewegung des deutschen Geistes in neuer Weise Ausdruck verliehen. Indem er den Menschen als Mikrokosmos auffaßt, der in sich die ganze Unermeßlichkeit des Seins, mithin auch die Gottheit birgt — einem Samenkorn gleich, in dem Blume und Frucht verborgen ist — taucht er ihn ganz in die Atmosphäre des Werdens ein: des Werdens im Sinne einer Entfaltung seiner Kräfte, die nie aufhört, indem das Unendliche bei aller fortschreitenden Entwicklung immer wieder der sehnsüchtig zugreifenden Hand entflieht. Als leidenschaftliches, durch nichts zu befriedigendes Erkenntnisstreben hat Kues diese Bewegung der Seele gekennzeichnet, als jene faustische Leidenschaft, die hinausstürmend über die Grenzen der Erde und der Himmel, erst befriedigt wäre, wenn sie vorgedrungen wäre zu jenem Quell, aus dem die Weltkräfte in nie versiegender Fülle strömen. Auch Kues weht ganz wie die Mystiker ein Schauer aus dem Abgrund der Unendlichkeit an, und das Lebensgefühl, das seiner Philosophie zugrunde liegt, ist ein nie zu stillender Erkenntnisdurst; eine Sehnsucht nach immer neuer Bewegung, die Sehnsucht, als ein immer Werdender sich zu entfalten.

Entwicklung bildet das Leitmotiv aller deutschen Philosophie, und selbst, wo das Werden, wie bei Schopenhauer, mit Entsetzen empfunden und verflucht wird, liegt es der Philosophie als eine

Haupttatsache des menschlichen Lebens, der Wirklichkeit überhaupt, zugrunde. Und überall der gleiche Rhythmus: ein Lechzen nach der Fülle, die in die Unendlichkeit hineinweist, und zugleich die Sehnsucht nach Erlösung von der Qual und Lust des Unbefriedigtseins, die herabwinkt von der Höhe des Ideals oder der Gottheit.

Da begegnet uns Leibniz, der große Philosoph der Aufklärung, der selbst ein Bild des durch nichts Genüge findenden Strebens und Drängens war, und gibt dem deutschen Willen zur Bewegung eine tiefsinnige, metaphysische Rechtfertigung. Den Philosophen der Bewegung hat man ihn genannt, und in der Tat hat er es wie keiner seiner Vorgänger verstanden, alles, was starr erscheint, in Bewegung aufzulösen, so daß durch seine Philosophie ein Fluten und Strömen geht, hineindrängend in die Fernen der Unendlichkeit. Und wie vielsagend ist es, daß zwei deutsche Philosophen, Kues und Leibniz, entscheidenden Anteil hatten an der Begründung der Infinitesimalrechnung, die, von dem Begriff des unendlichen Raumes ausgehend, lediglich den Prozeß, die Funktion, nicht die abgegrenzte, das Werden aufhaltende Größe kennt?

Wie lehrreich und charakteristisch für die deutsche Philosophie, zu sehen, daß bei Leibniz die Monade, auch wenn sie den untersten Rang in dem Stufenbau, den er aufstellt, einnimmt, die Unendlichkeit enthält: ein Spiegel ist sie der Welt, und ihr Wesen besteht darin, daß sie sich, als ein Kraftzentrum von Innen heraus entfaltet im Sinne eines dumpfen oder deutlichen Erfassens dieser Unendlichkeit. Eine Offenbarung aus den Tiefen der deutschen Seele stellt die Leibnizsche Philosophie namentlich auch insofern dar, als sie dem Menschen die Aufgabe zuweist, sich aus dem Zustand der Dumpfheit zu befreien, sich zu läutern und emporzuringen zu einer Höhe der Erkenntnis, die einem erhabenen Triumph gleichkäme: einer Eroberung der unendlichen Wirklichkeit in Form von klaren Vorstellungen. So wird auch hier die Selbstentfaltung der Persönlichkeit als ein unbegrenzter Prozeß erfaßt. Die Gottheit, als die Zentralmonade, ist von diesem erlösenden Lichtglanz einer fleckenlosen Wahrheit umstrahlt, ihre Höhe zu besteigen aber würde gleichkommen einer Bewegung ohne Ende: die Idee einer vom Rhythmus immer neuer Bewegung beflügelten Entwicklung hin zu den Fernen eines im Unendlichen schwebenden Ideales wird erstmals von Leibniz im Sinne der Kultur der Aufklärung philosophisch begründet. Und schon taucht der Gedanke des geschichtlichen Fortschrittes auf, der,

eingegeben vom Gefühl, daß die Seele das Gefäß unausschöpfbarer, zu immer neuer Bewegung drängender Kräfte bildet, gerade von den Deutschen seine feinste Ausprägung erfahren hat: die Idee einer Entwicklung, der ein Abschluß versagt ist, indem das Ideal, dem sie zudrängt, wie der vor den Augen des Wanderers weichende Horizont immer ins Grenzenlose zurücktritt.

So ist die Leibnizsche Philosophie durchschauert von jenen geheimnisvollen Gefühlen, die in der Seele aufsteigen, wenn sie sich eingebettet weiß in den Ozean des Unendlichen: unermeßliche Kräfte fluten in der Natur, die noch im Tode sich regen; die Unendlichkeit ist enthalten selbst in den auf der tiefsten Stufe stehenden Monade, ins Grenzenlose blickt das Auge des Menschen hinein, der, wie jede Monade, mit seiner Seele das Weltall umfaßt und sein Höchstes errungen hätte erst dann, wenn er, über sich hinausschwebend, als ein der Gottheit nahegerücktes Wesen eintauchen würde in das strahlende Meer des ewigen Glanzes.

Und nun reiht sich in diesem Chor der Stimmen, in dem die deutsche Seele laut wird, dem Philosophen würdig Lessing, der andere führende Geist der Aufklärung, an. Wollte man sein Wesen in einer Formel zum Ausdruck bringen, so könnte man sagen, daß auch er gleich den Mystikern, gleich Leibniz rastlose Bewegung ist, ewiges Streben, nie zu stillendes Begehren, und daß er in solchem nie ermattenden Aufschäumen seiner Seele den Sinn des Daseins erblickt. Und zwar ist es ähnlich wie bei Leibniz die Leidenschaft des Denkens, die ihn beherrscht einem Sturme gleich, dessen Genius im Brausen der Kräfte seine Bestimmung erblickt. Der Erkenntnis jagt Lessing nach mit der ganzen Glut seines Wesens, aber nicht, um sie als ein Heiligtum zu behüten; das S t r e b e n nach Erkenntnis vielmehr wird gepriesen, indem es der Seele das Wohlgefühl der Bewegung verleiht: der Prozeß, nicht die wie ein göttliches Wesen dem Kampfe entrückte Wahrheit wird geheiligt. Und so greift denn auch Lessing den Entwicklungsgedanken auf. Er faßt die Entfaltung des Völkerlebens als eine fortschreitende Erziehung im Sinne des Ideals der Humanität auf, als ein in immer neuen Farben und Formen sich enthüllendes Werden jener Religion der Humanität, die mit ihrem Glanze die Menschheit bedecken wird, wenn die Zeiten erfüllet sind: sehnsüchtig schweift Lessing in die Zukunft hinein, die, wie wir wissen, unerreichbar ist, weil das Ideal, das sie verwirklichen soll, jenseits leuchtet des Horizontes dieses Wandelsternes. Aber die Sehnsucht, daß das Werden doch einmal einen Abschluß

finden möge im Sinne der Eroberung eines Hohen und Höchsten, ist auch Lessing eigen und weckt bei ihm, wie bei so vielen anderen deutschen Geistern prophetische Klänge.

Kommt es aber nicht einer Vergewaltigung gleich, wenn man auch Kant, den sorgsam vorschreitenden, bedächtigen Philosophen, als einen im Grunde gleichgestimmten Geist diesen Heroen der deutschen Kultur beigesellt? Will es nicht scheinen, als ob hier der deutsche Geist die Erhabenheit der faustischen Leidenschaft eingebüßt habe? Mag Kants oft schwerfällige Darstellung auch dazu verleiten, anzunehmen, daß bei ihm die Quellen der Seele nicht so üppig rauschen, daß die Erlebnisse der lodernden Feuerkraft entbehren: letzten Endes ist diese Schwerfälligkeit der Darstellung ein Zeichen dafür, daß der Philosoph mit ungeheuren Problemen ringt, daß, mit Nietzsche zu reden, der Geist der Schwere auf ihm lastet. Aber die Probleme, mit denen er sich befaßt, sind vor allem Probleme der deutschen Seele, denn auch Kants Philosophie steht gleichsam im mystischen Zeichen des Unendlichen, des Grenzenlosen. Auch sie ist eine großartige Offenbarung des ewigen Werdens der deutschen Seele, die, überwölbt von der Unendlichkeit, hineinflutet in den Weltenraum und sich abmüht, diesem Streben und Drängen einen metaphysischen Sinn abzugewinnen.

Raum und Zeit werden bei Kant, indem er ihre Subjektivität zu erweisen sucht, in die Seele des Menschen gezogen, so daß diese, wie bei Leibniz und den Mystikern, in sich die Unendlichkeit birgt. Und wenn er die Welt der Objekte auch in ihrer gesetzmäßigen Auswirkung in enge Beziehung zum Subjekt als der gesetzgebenden, formenden Macht bringt, so daß sie ohne dieses keinen Sinn hat, wird da nicht von neuem die menschliche Seele als Quellgrund unermeßlicher Energien aufgefaßt, als ein fast göttlich zu nennender Born eines ewig sich neugebärenden Lebens? Wie hoch wird der von solcher philosophischer Besinnung erleuchtete Mensch über sich selbst, über das Bewußtsein des naiven Menschen hinausgehoben, wie umstrahlt ihn die Majestät einer zeugenden, in gewaltiger Fülle sich offenbarenden Kraft! Wie umweht ihn der Atem der Unendlichkeit, daß er erschauert in Ansehung der gewaltigen Welten, die um ihn kreisen, und sich zugleich geadelt fühlt im Bewußtsein seiner Selbstherrlichkeit! Schauer der Demut aber und Gefühle eines Stolzes, der so verwegen ist, daß er sich selbst der Gottheit gegenüber behauptet, durchziehen sie nicht auch die Seele des Mystikers? Und wäre es

so möglich, auch Kants Erleben als tief verwandt mit dem des Mystikers anzusehen? Es ist in der Tat so.

Das wird noch deutlicher, wenn wir sehen, wie auch bei Kant die Entfaltung der Persönlichkeit als eine ins Grenzenlose hineinführende Aufgabe aufgefaßt wird. Hat nicht Eckhart die Erkenntnis mit der Atmosphäre des Unendlichen umhüllt, und hat nicht gerade Kant meisterhaft das Wesen der Erkenntnis durchleuchtet im Sinne eines immer weiterdrängenden, ins Grenzenlose sich ergießenden Strebens, indem das Erkannte immer wieder als Material für weiteres Forschen dient, die ergründete Ursache sofort wieder den Drang nach Aufdeckung weiterer Ursachen weckt? Wenn er zeigt, daß das Absolute, das Unbedingte im Sinne der Idee nicht als eine zu erobernde Tatsache gelten könne, sondern lediglich als ein in unendlicher Ferne aufdämmerndes Licht, daß also die Erkenntnis, so weit sie auch fortschreitet, nie zu einem Ende gelangen kann: wird da nicht wiederum das Erkenntnisstreben als ein Werden betrachtet, und liegt der Kantschen Erkenntnistheorie nicht die faustische Leidenschaft zugrunde?

Und nun nehme man erst seine praktische Philosophie. Auch sie ist erfüllt von jenem Rhythmus der deutschen Seele, der ein Strömen bildet, das sich durch Abgründe zwängt und verurteilt ist, nie zur Ruhe zu kommen. Wie das Erkenntnisstreben erst gestillt werden könnte, wenn das Tor des Unendlichen sich öffnete, so ist auch das Handeln als sittliche Tätigkeit einer Aufgabe zugewandt, die immer wieder über sich selbst hinausweist: der Leitstern der über dem Menschen als einem Willenswesen schwebt, ist ebenfalls eine Idee, eine Idee nun von praktischer Bedeutung. Diese Idee, die dem Handeln Sinn verleiht und es bewahren soll, daß es aus der Bahn der Sittlichkeit gerät, gehört einem Reiche an, das jenseits der Sinnenwelt liegt. Auf ein Ziel weist sie hin, das in nie zu erreichender Ferne dämmert, so daß das sittliche Handeln sich darbietet als ewige Bewegung hin zum Unendlichen. Und weil der von der niederzwingenden Gewalt des Bösen umschlungene Mensch nie, solange er auf der Erde wandelt, zur Höhe der sittlichen Idee gelangen kann, so nimmt er seine Zuflucht zum Glauben: hoffend, daß er in einem verklärten Leben die Krone der Edelkeit empfange, der Edelkeit in dem Sinne, daß er nun, erlöst von den Banden der Sinnenwelt, durchleuchtet ist von Reinheit und Vollkommenheit.

Und nun lasse der, der sich heimisch weiß im Reiche Fichtes, den Sturm auf sich wirken, der durch die Philosophie dieses

Geistes braust. Wie ist es doch Fichte gelungen, die dämonische, rastlose Bewegung der deutschen Seele in seine Philosophie einströmen zu lassen; wie fiebert und drängt in dieser der feurige Puls dieser rätselhaften Seele! In Fichtes Philosophie ist das Sein nicht nur verbannt, es wird geradezu leidenschaftlich abgewiesen als eine Entweihung der menschlichen Persönlichkeit. Gigantisch reckt sich diese auf, indem sie die Wirklichkeit wie aus einer göttlichen Fülle herausschafft, aber dieses Schaffen ist nicht eine einmalige Tat, sondern das Werk eines immer wieder über das Geschaffene hinaustreibenden Willens. Das Absolute — und hier setzt Fichte die Linie fort, die von den Mystikern über Lessing und Leibniz zu Kant führt — bildet rastloses, ins Unendliche hineinstürmendes Wirken, das den Widerstand braucht, um ihn zu überwinden, es ist nicht in sich ruhendes, in seliger Vergessenheit seine Fülle und Vollendung genießendes Sein wie das Absolute anderer Philosophen, sondern ein Born unerschöpflicher Energien, und so gehört zum Wesen des Ich, der reinen Geistigkeit, daß es nie als ein Abgeschlossenes, sondern nur als ein Werdendes begriffen werden kann.

Wenn es nun des Menschen Bestimmung ist, das absolute Ich zur Entfaltung zu bringen, so wird ihm eine Aufgabe gestellt, die nie restlos zu lösen: weil eben das Ich, dessen Wesen Tätigkeit ausmacht, sich immer wieder einer neuen Aufgabe gegenübergestellt sieht und verdorren würde, wollte es sich mit einer letzten Lösung begnügen. „Das Einzige, woran mir gelegen sein kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen; und zwar lediglich um seiner selbst, um des Fortganges willen.“ So hat Fichte scharf jenen Rhythmus des Werdens umschrieben, den wir überall entdeckten, wo der deutsche Geist zur Erkenntnis seines eigensten Wesens gelangt. Und wie bei Leibniz und Lessing wird also nicht allein das Leben des Individuums als im Dienste stehend der ins Fernste weisenden Idee aufgefaßt, sondern auch die Gattung, das Völkerleben: der beglückende, beschwingende Glaube beherrscht auch Fichte, daß die Entwicklung der Kultur einen Aufstieg bedeute hinauf zu den Firnen des Ideals, das zwar nie erreicht werden kann, das aber die Kräfte des Menschen anspornt, daß sie sich läutern und im Strom einer beständigen Bewegung ihre Herrlichkeit und Erhabenheit offenbaren.

Immer von neuem schafft sich diese rastlose Bewegung der deutschen Seele in der Philosophie ihren Ausdruck. Da unter-

nimmt es Schelling, zu zeigen, daß nicht allein, was Fichte vor allem betont, das Ich sich emporringt zu immer größerer Freiheit und Selbstherrlichkeit und in solchem nie zu stillenden Ringen seine Weihe empfängt, sondern daß auch die Natur, als ein Abbild des Ichs, als nie aufhörende Bewegung begriffen werden muß, als ungeheurer Kampf um die Freiheit, indem sie danach strebt, die Fesseln, die sie in die Niederungen des Objektiven zwingen, zu sprengen, um im Glanze des Selbstbewußtseins, der Freiheit, aufzustrahlen. Ewig währt dieser Kampf, und erhaben wirkt er als ewiges Werden der Weltseele, als gewaltige Kraftentfaltung:

„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
da ich sie kenne von innen und außen . . .
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
obgleich er oft die Flügel regt,
sich gewaltig dehnt und bewegt,
in toten und lebendigen Dingen
tut nach Bewußtsein mächtig ringen."

Da begegnen wir, um immer wieder der Melodie des deutschen Geistes zu lauschen, Schleiermacher, in dem das Erlebnis der Mystik mächtig aufquillt und von grundlegender Bedeutung wird für die Bestimmung des Wesens der Religion. Auch für ihn bestimmt sich das religiöse Erlebnis dahin, daß der Mensch in das Unendliche, die Gottheit, eingehe, aber dieses Versinken in die strahlende Tiefe des Ewigen ist auch ihm kein einmaliger Akt, sondern ein seelisches Geschehnis, das sich immer wieder zu vollziehen hat. Schon in dieser Zeit kann der Mensch die Unsterblichkeit erringen, aber diese freilich nur als ein Besitztum, das er sich immer wieder erobern muß. Um eine Aufgabe handelt es sich, „in deren Lösung wir immerfort begriffen sind". Und als Ziel des Lebens wird aufgestellt: „immer mehr zu werden, was ich" — meiner Veranlagung nach — „bin".

Am großartigsten wohl hat das Wesen der deutschen Seele im Sinne eines alle Fesseln sprengenden Werdens philosophischen Ausdruck gewonnen im System Hegels, das, alle Bereiche des Daseins umschließend, den Entwicklungsgedanken wie in einer kühn aufgebauten Symphonie zur Darstellung bringt.

In der dialektischen Methode kommt der dämonische Drang des deutschen Geistes, nichts Festes gelten zu lassen, schroff zum Vorschein, und wie ist es Hegel, dieses Werkzeug benützend, gelungen, überall den Strom des Werdens freizulegen, daß das Auge, blickt es in die Weiten der Welt, nichts als Bewegung sieht! Dieser dialektischen Methode liegt die Tatsache der deutschen Seele zugrunde, daß es ihr unmöglich ist, sich mit einer gefundenen Wahrheit zu begnügen, daß also, sobald eine Wahrheit dem Chaos abgerungen, der Widerspruch sich regt und durch ihn in einer Synthese eine neue Erkenntnis zutage tritt. Und da auch dieser gegenüber sich sofort wieder der jede Fesselung abweisende Geist sich zur Wehr setzt, so ist eine Entwicklung gegeben, die fortschreitet ins Unendliche hinein.

Das Wesen der Idee, der metaphysischen Grundtatsache Hegels, ist so Selbstentfaltung im Sinne der dialektischen Methode, und so rauscht denn durch diese Philosophie ein gewaltiger Strom des Werdens: keinen Haltepunkt gibt es, keinen umfriedeten Bezirk, wo die Idee etwa wie eine von Vollkommenheit umflossene Gestalt in göttlicher Ruhe thronen könnte. Nicht allein der Mensch, auch die Welt ist andauernder Prozeß, Bewegung, Entfaltung eines Höchsten, dessen Majestät sich kundgibt, indem es in immer neuen Formen sich enthüllt.

Darf aber auch die Philosophie Schopenhauers als eine Ausstrahlung des deutschen Geistes, so wie sie uns bisher begegnete, gelten? Fällt Schopenhauer, der doch den Frieden, das Glück der Beschaulichkeit, ja die Verneinung des Willens zum Leben preist; der sich gegen die Idee des Fortschritts mit wahrer Erbitterung wendet, nicht aus der Reihe der betrachteten Geister heraus? Gewiß, Schopenhauers Ideale führen hinein in ein Reich, das kein Werden mehr kennt, wo vielmehr der Mensch als ein Erlöster eingeht in die Ruhe und den Frieden des Seins. Aber gerade seine Philosophie, soweit sie Ergründung der Wirklichkeit, ist ein echtes Erzeugnis des deutschen Geistes. Schildert Schopenhauer nicht das Leben als nie verstummenden Kampf, als ein Ringen ohne Ende, als Werk eines Willens, zu dessen Wesen es gehört, rastlos weiterzudrängen? Mag ein tiefer Unterschied zwischen Schopenhauer und den ihm vorangehenden Philosophen insofern bestehen, als er die Bewegung des Lebens, das dämonische Fortstürmen der Energien in die düsteren Nebel eines Fluches taucht, während jene sie doch vor allem als eine Offenbarung betrachteten der immer neu zur Entfaltung gelangenden Ver-

nunft: es ist mit ihnen eines Geistes insofern, als auch bei ihm die Wirklichkeit ein Werden darstellt, das kein Erfolg, kein Ergebnis aufzuhalten vermag, das vielmehr mit der Urgewalt einer metaphysischen Grundtatsache sich durchsetzt.

Und nun sehe man, wie auf dem Gebiet der Kunst der deutsche Geist im gleichen Rhythmus sich darstellt wie auf dem der Religion und Philosophie. Mit einer Folgerichtigkeit sondergleichen schafft sich auch hier das ewige Werden Denkmale von hoher Ursprünglichkeit, die anderen Völkern sofort in die Augen fallen als Gewächse des deutschen Bodens.

Ewig denkwürdig bleibt die Bewegung des Sturmes und Dranges, indem hier der deutsche Geist leidenschaftlich um sein Eigenstes kämpfte und sich wie ein Orkan zur Wehr setzte gegen die Gefahr, zu verkümmern: zur Wehr setzte nämlich gegen die Autorität von Regeln, die die strömende Fülle eindämmen, dem Werden ein Halt gebieten wollten. Der Rationalismus eines Gottsched war gewissermaßen ein Ausdruck dafür, daß der deutschen Seele der Atem ausgegangen war: müde geworden auf dem Flug hinein ins Unendliche, kauerte sie am Boden, dahin war die Kraft der Selbstbehauptung im Sinne ewigen Drängens und Schaffens aus den Urtiefen des Gefühles heraus; die Dichtung war nicht mehr Ausdruck inneren Quellens und Strömens, nicht mehr Ausdruck der Bewegung einer in immer neuen Kräften sich auslebenden Seele, sondern ein nach den Anweisungen von Regeln gefertigtes Gemächte. Im Sande war der Strom verlaufen, und ein Höchstes stand auf dem Spiele: die Ursprünglichkeit des deutschen Geistes.

Gegen diese Erstarrung wandte sich der Sturm und Drang als ein brausender Kampfesruf der inmitten der Dürre wie durch ein Wunder plötzlich wieder erwachten deutschen Seele. Eine Bewegung war er, heraufrauschend aus den Tiefen des wieder zur Selbstbesinnung gelangten deutschen Geistes, ein leidenschaftlicher Ausbruch des Werdens, eine frohlockende Offenbarung eines Seelenfrühlings, der, nachdem der Winter die Kräfte allzulang zurückgehalten, wie über Nacht mit seinen Blütenwundern aufschäumte. Bei allen Völkern gibt es Zeiten, wo eine gestaute Urkraft die Dämme niederreißt und in der Kunst ein neues, frisches Leben erwacht. Aber es gibt im ganzen weiten Bereich der Literatur keine Strömung, die so beherrscht war von dem leidenschaftlichen Verlangen nach Bewegung, Ungebundenheit, nach offenen, in die Unendlichkeit hineinweisenden Horizonten

wie die Strömung des Sturmes und Dranges. Ein Gelüst, alle Fesseln zu sprengen, geht durch diese Bewegung, ein titanisches Aufschäumen dämonischer Kräfte ist sie, eine fiebrige Sehnsucht nach Freiheit. Mit Grauen wird empfunden die Dichtung, die Lebensführung, die Philosophie, in denen der vertrocknete Rationalismus seinen Niederschlag gefunden; das Leben als losgebundene Leidenschaft, als quellende, nie zu erschöpfende Fülle wird gleichsam neu entdeckt, und aufsteigt vor den Jünglingen mit den brausenden Seelen der Genius als die wie von göttlichem Glanz umleuchtete Verkörperung des neuen Lebensgefühles: das also Bewegung ist, ein Werden, das erst in göttlichen Bezirken zur Ruhe kommen könnte. Alles, was den Aufschwung des Genius hemmen könnte, wird abgewiesen als eine Eindämmung ursprünglichen, unbekümmert sich entfaltenden Lebens: die soziale Ordnung mit ihren Bindungen, der Staat, die Regel, die sich vor dem Künstler wie ein Tyrann aufrichtet. Nur im Brausen und Strömen des Genius erblickt der Stürmer die Kundgebung des wahren Lebens, alles Leben, das eingezwängt ist, erscheint ihm als ein Verächtliches. Ein Hochgesang der Freiheit im Sinne des durch keine Grenzen behinderten Lebens ist der Sturm und Drang, ein Zusichkommen des deutschen Geistes unter den Schauern des Gefühles, daß die Unendlichkeit allein das Reich sein kann, das seiner Überfülle angemessen; ein leidenschaftliches Begehren ist er, emporzuwachsen zur Höhe eines Ideals, das in die Fernen des Himmels führt.

Immer ist bei den Größten, die die Weihe in der Bewegung des Sturmes und Dranges empfingen, das Streben hinein in die Unendlichkeit erhalten geblieben. Wie hat es doch Herder verstanden, das Leben in ein Strömen ohne Ende zu verwandeln, die Grenzen zu verwischen, Geschichte und Natur in die Farben eines fortlaufenden Prozesses zu tauchen! Überall spürt er den Atem der Gottheit, aber diese ist ihm kein Sein, sondern ein Werden, das sich in der Natur, im geschichtlichen Leben in unendlichen Ausstrahlungen auswirkt. Und als ein ewig Werdender erscheint ihm auch der Mensch, insofern, als es seine Aufgabe ist, einem Ideal, dem Ideal der Humanität, zuzusteuern, das ein hohes, über allem Menschenleben Schwebendes bildet und dem nach Entfaltung der in ihm verborgenen Kräfte strebenden Menschen das Verlangen eingibt, das Gebrechliche, Unfertige, das ihm anhaftet, abzuschütteln und sich zur fernen Höhe eines in gewaltiger Fülle prangenden Wesens hinaufzuringen.

Ist aber nicht Goethe ein großartiger Beweis dafür, daß auch im deutschen Geiste noch eine andere Sehnsucht lebendig ist als die nach Bewegung: die Sehnsucht nämlich nach dem Sein, das der Unrast der Bewegung halt gebietet und aus dem Strom des Werdens die Gestalt aufragen läßt, in der die Kräfte gebändigt sind und so zur Ruhe kommen? Wohl ist Goethe der Ausnahmedeutsche insofern, als seine Dichtung mehr als die irgendeines anderen Deutschen Gestalten über Gestalten dem entzückten Blick darbietet, aber wenn diese Gestalten wie Standbilder den Weg bezeichnen, den Goethe gegangen, so bedeuten sie keineswegs, daß dieser Weg begrenzt ist. Ja, gerade Goethe bildet eine der erhabensten Kundgebungen des deutschen Geistes insofern, als er nie fertig wird, sondern ewig sich wandelt und sich inmitten seines unerhört reichen Schaffens bewußt bleibt, daß es zum Wesen der Persönlichkeit gehört, zu wirken im Sinne eines Strebens, das keinen Abschluß kennt. In seiner Jugend rauschten durch seine Seele die Gewalten des Sturmes und Dranges, und sie ist so gekennzeichnet durch eine leidenschaftliche Sehnsucht nach der Fülle und Überfülle des Genius, des Übermenschen, wie dies seine Versuche zeigen, das Problem Prometheus, Cäsar, Mohammed, Sokrates dichterisch zu behandeln. Und wie bezeichnend ist es, daß sein größtes Werk, in das sein Ringen und Streben eingezeichnet ist wie in kein anderes, der „Faust", Bruchstück blieb, eben weil Goethes Wesen bei all der ungeheuren Fülle, die es barg, als ein ewig Wechselndes und Werdendes Bruchstück bleiben mußte.

Und nun nehme man die Bekenntnisse des großen Mannes, in denen er dem Rhythmus des Lebens, dessen Fluten in ihm stürmen, Ausdruck verleiht. Als Monade betrachtet er die Persönlichkeit, die als eine Welt im Kleinen beständig sich erneuert, vom Einzelnen zum Allgemeinen sich erhebt, vom Allgemeinen aus sich dem Einzelnen zuwendet, um, auf dieser Wechselbahn fortschreitend, sich zu bemühen, das unendliche All in sich aufzunehmen. Auch Goethe kennt keinen endgültigen Sieg, der den Menschen als ein fertiges Wesen verklärt; auch ihm ist, wie Kant und Fichte, das große Wollen, also die Bewegung hin zu etwas, das über das Erreichte hinausweist, des Menschen Bestimmung. „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht."

„Weite Welt und breites Leben,
langer Jahre redlich Streben,

stets geforscht und stets gegründet,
nie geschlossen, oft geründet,
Ältestes bewahrt mit Treue,
freundlich aufgefaßtes Neue,
heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun! Man kommt wohl eine Strecke."

Als ein Streben und Werden, wie es in den Versen des Divan geschrieben steht, empfindet Goethe so sein Leben; „das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein sollte", hat er es im Alter genannt. Freilich war Goethes Sinn mehr als irgendeines anderen Deutschen darauf gerichtet, diesem Werden Gestalten abzuringen, auf daß er nicht im Chaos, der quälenden Luft des Chaos anheimgegeben werde. Aber wie weht nun wieder der Geist des Unendlichen durch diese Gestalten, wie ist seine Lyrik, das Höchste seiner Leistungen, durchhaucht vom Atem des Unendlichen, des Weltgeistes, der kein in Vollendungsruhe majestätisch-starr thronender Gott ist, vielmehr in allem sich regt, was Leben heißt. Und wie sind namentlich auch die Gestalten, die Goethe als Philosoph schuf, die Ideen, vom Hauche des unendlichen Werdens belebt! „Die Gottheit", das ist Goethes aus deutschem Lebensgefühl herausgeborenes philosophisches Glaubensbekenntnis, „ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze." Wenn der von der Überfülle der Erscheinungen umgebene Geist sich zur Höhe der Ideen erhebt, so bewegt ihn dazu die Sehnsucht, das Chaos zu bemeistern, die Kräfte in eine Form einströmen zu lassen, durch die sie als ein Ganzes erfaßt werden können; und wenn so Goethe leidenschaftlich den Ideen zudrängt, um sich in der verwirrenden Fülle behaupten zu können, so sucht er nicht ein Abstraktes, sondern das Leben selbst: das Urlebendige, das in den Erscheinungen sich äußert eben als unaufhörliches Werden. Und nie ist die Idee, diese vor dem geistigen Auge schwebende und lebende Gestalt fertig und geründet wie ein Marmorwerk, es gibt nur Annäherungen an die Idee, da diese ja nur den höchsten Ausdruck für ein immer sich Erneuerndes bildet. Zum Wesen der Idee gehört es, daß sie sich in unzähligen, nie zu erschöpfenden Äußerungsformen zutage-

tritt, so daß, von ihrer Höhe aus, das Auge in die Weiten einer immer bewegten Welt hineinblickt. „Die Erhebung ins Unendliche" bedeutet die Idee, und ein armseliges Geschöpf ist der Mensch ohne Ideen, umwirbelt vom Chaos. Doch nie ist es ihm vergönnt, die Ideen als ein Abgeschlossenes zu erfassen: sie sind ihm aufgegeben, sie schweben beständig vor ihm, „ohne, daß er sie jemals erreicht".

Goethe hat sein eigenes Leben selbst im Bilde der Idee geschaut und versucht, es nach den Weisungen der Idee zu gestalten, um es aus dem Chaos herauszuheben. Und wenn es ihm so gelungen ist, seinen Willen dem Chaos aufzudrängen, das gerade ihn bei der gewaltigen Fülle der Kräfte, die in ihm lebten, bedrohte, so bedeutet diese Meisterschaft des Gestaltens aber nicht eine Abkehr vom Werden. Nein, als ein ewig Werdender hat Goethe sich manifestiert, als ein von Sieg zu Sieg Schreitender, der doch niemals zu einem abschließenden Sieg gelangte: weil die Idee des Lebens, die ihm voranleuchtete, in die Unendlichkeit hineinführt, die das Heimatland ist der deutschen Seele.

Es ist ein bannendes Schauspiel, zu sehen, wie es dem Genius des deutschen Volkes gelingt, in immer neuen Formen seinen Drang zum Unendlichen kundzugeben. Glänzt die Prophetengestalt Schillers nicht vor uns auf wie eine triumphierende Verkörperung des Willens zum Ideal, zum sittlichen Ideal nämlich? Ist seine Sprache nicht durchwogt von dem Drängen hin zu diesem Ideal als der leidenschaftlichen Bewegung eines Willens, der hochaufwallend dem Grenzenlosen zustrebt? Und wie hat sich in der Romantik der ewig bewegte deutsche Geist zauberhaft offenbart, daß man sagen kann: nirgends sonst hat sich der romantische Geist reiner entfaltet als in Deutschland. Ist doch die Romantik, wie schon ausgeführt, nichts als fortlaufende Bewegung des ins Unendliche hineinrinnenden Gefühles, das sich gegen jede Grenzen setzenden Formen zur Wehr setzt und so die Seele erfüllt mit dem Rhythmus eines Werdens, der in die Weiten hineinklingt wie die verwehenden Laute der Äolsharfe.

Es ist bekannt, daß der Sturm und Drang und die ihm tief verwandte Romantik die Gotik preisen als die gewaltige steinerne Offenbarung des deutschen Geistes, und in der Tat: ist die Gotik nicht selbst Sturm und Drang, ist hier nicht das Wunder gelungen, den harten Stein gleichsam flüssig zu machen, so daß in ihm das Leben förmlich quillt und schäumt und aufrauscht wie unersättlich an sich selber und seiner unbändigen Bewegung? Zwar

standen die ersten erhabenen Denkmale der Gotik auf französischem Boden, aber die Gotik ist fränkischen Ursprungs, und nirgends hat sie sich kühner ausgelebt als gerade in Deutschland.

Man kann sagen, daß in der Gotik Wirklichkeit geworden, was beim ersten Anhören unmöglich erscheint. Das lastende Material des Steines wird so durchgeistigt, daß ihm die Schwere genommen wird, indem es belebt wird von Kräften, die es durchzüngeln wie Flammen, die in den Himmel hineinschlagen, um sich in der Unendlichkeit zu verlieren. Wenn die griechische Baukunst den Eindruck des Abgeschlossenen erweckt, wenn diese Tempel majestätisch auf der Erde ruhen, strahlend, im Sonnenschein Verklärung um sich verbreitend, so lebt in der Gotik ein unbändiger Wille, der in die Ferne drängt und die Bauwerke mit der ganzen Unruhe des Werdens erfüllt. Hier strömt die Leidenschaft einer Seele in den Stein ein, die ganz Streben, Begehren, Sehnen, Drängen ist, und wie der Geist des Mystikers himmelwärts sich erhebt, um sich ins Unendliche zu ergießen, so drängt auch beim gotischen Bauwerk alles in die Höhe, sich losreißend von den Banden der Erde, den Gewalten der Schwere. Da gibt es keinen Punkt, an dem das Auge verweilen und ruhen kann, kein Zentrum, um das die Kräfte sich harmonisch anordnen, sondern, als sei eine dämonische Gewalt in den Stein gefahren: alles ist auf der Flucht begriffen, stürmt in die Höhe, flammend vor Begierde, sich mit der Unendlichkeit zu vermählen. Die Gotik duldet nichts Festes, die Formen, die sie schafft, weisen über sich selbst hinaus und bilden so steinerne Denkmale der Bewegung. Jauchzend gleichsam im Überschwang der Bewegung schießen die Türme in die Höhe, ebenso drängen die Pfeiler nach oben, desgleichen die Mauern und Dächer. Nichts, das sich als ein Abgeschlossenes darbietet, wird geduldet: die Wand wird aufgelöst in Formen, die voller Bewegung sind und ihr so jene Ruhe, die der Anblick einer Fläche eingibt, rauben. Eine unerhörte Bewegung durchpulst die Ornamente, ja selbst die menschlichen Gestalten sind von dem Zug nach oben erfaßt. Nur leicht berühren sie den Boden der Erde, über sich hinaus weisen sie, Verkörperungen sind sie des Geistes des Idealismus, der sich auswirkt als Sehnsucht nach einem Hohen, das der Unendlichkeit angehört.

Man nehme weiterhin den Raum, den diese Kirchen umschließen. Hat er nicht die Begrenzung verloren, ist er nicht ein Abbild des unendlichen Weltenraumes, strömt er nicht hinein in eine Ferne, die kein Auge durchdringen, kein Sinn meistern kann?

Und wie dieser von unbestimmten Formen, Farben und Schatten erfüllte Raum die Seele in Spannung versetzt, wie hier geheimnisvoll unerschöpfliches Leben aufquillt! Alles ist leidenschaftliche Unruhe, wirr hineinströmend in die Atmosphäre des Unendlichen, ein Werden, dem kein Damm vorgesetzt ist.

Und die gleiche Rastlosigkeit der Bewegung auch in der Malerei. Nicht, daß nicht auch die Malerei anderer Völker, etwa der Italiener und Spanier, ähnliches darböte, aber in der deutschen Malerei hat dieser Rhythmus seine höchste Steigerung erfahren. Wie sind doch die Gestalten und Landschaften Rembrandts in die verschwimmende Welt des Unendlichen einbezogen, wie ist hier alles Feste, alles, was an abgrenzende Plastik erinnert, vermieden; wie bietet hier das Spiel von Licht und Schatten das Bild einer unaufhörlichen Bewegung dar! In diesen Gemälden atmet alles in der Atmosphäre des grenzenlosen Raumes, die Dinge wallen gleichsam in die Unendlichkeit hinein: der Raum als sinnlich Greifbares ist verbannt, und im Anblick eines in der Ferne verdämmernden Horizontes erwachsen Urgefühle, wie sie die Seele beim Anblick des Sternenhimmels erfüllen. Alles ist Seele, dem Weltgeist zustrebende Seele; das Körperliche verliert das Greifbare und wird eingetaucht in ein Fluidum visionärer Kräfte, die Botschaften sind aus einem Reiche ohne Anfang und Ende.

Und ähnliche Eindrücke erleben wir vor den Gemälden Grünewalds, in manchem Betracht auch Dürers, wiewohl hier die Gestalt lange nicht so verflüchtigt ist wie bei Rembrandt. Hat aber irgendein Meister anderer Völker stürmischen Werdedrang gewaltiger zur Darstellung gebracht als Rubens, dessen Gestalten vom Strom der Bewegung so erfaßt sind, daß sie manchmal mehr an Gewalten des Aufruhrs erinnern als an menschliche Wesen? Ist hier nicht die Malerei ein Ebenbild des Sturmes und Dranges?

Und wenn der deutsche Geist in der Musik sein Erhabenstes, Innigstes und Tiefstes vollbracht, wenn die deutsche Musik die jedes anderen Volkes überstrahlt durch Gewalt und Fülle des Ausdrucks, ist dies ein Zufall, oder ist es darin zu suchen, daß eben die Musik die Bewegung der Seele selbst ist, befreit von allem Sinnlichen, wie es im Stein, im Wort, in der Farbe noch gegeben: kündend diese Bewegung mit der ganzen Urgewalt, mit der sie die Seele erfaßt, ein Strömen des Willens und Gefühls, das keine Schranke des Ausdrucks behindert! Die Baukunst sowohl wie die Sprache und die Malerei können sich der Musik annähern, und nirgends mehr als gerade im Umkreis der deutschen Kultur

ist diese Annäherung erfolgt: der strömende Rhythmus der Gotik, die visionäre und flammende Malerei Rembrandts und Rubens', die Lyrik eines Klopstock, Goethe und Novalis, Jean Paul und namentlich die des letzteren, die wie zartes Harfengetön in eine blaue Unendlichkeit hineinschwebt, zeigen es. Aber die Musik erfüllt alles herrlich, was hier sich ankündigt. Die lastende Gewalt der Materie ist völlig überwunden, die Seele löst sich vom Boden los und offenbart in dieser wunderbaren Kunst machtvoll, von allen Schranken erlöst, ihr Leben in tausend Wandlungen. Ins Reich des Äthers ist sie eingegangen, ganz Flug, ganz Werden ist sie, einsam, entrückt der Sinnenwelt, singt sie die Wonne und das Weh ihres fortströmenden Lebens aus. —

In dieser kulturellen Atmosphäre lebt Friedrich Nietzsche, und das Problem Nietzsche verliert sofort viel von dem Rätselhaften, das ihm eigen, wenn man sich dieser Tatsache bewußt ist. Nietzsche, etwa auftauchend im Bereich der französischen oder italienischen, ja selbst der englischen Kultur: er würde wirken wie ein Fremdkörper. Nietzsche aber, einbezogen in die Atmosphäre des deutschen Wesens, deren Hauptzüge wir festzuhalten versucht haben, wird ohne weiteres verständlich als Auswirkung von Kräften, die eben dem deutschen Geist als ein Eigenstes einverleibt sind. Und es ist bezeichnend, daß er selbst seine Verwandtschaft mit dem deutschen Wesen auch in Zeiten, wo er diesem gram war, durchaus herausgefühlt hat.

Soviel wir sehen, ist es Nietzsche selbst gewesen, der die Formel, die das Tiefste des deutschen Wesens wundervoll umschreibt, zuerst ausgesprochen. Wir Deutsche, sagt er einmal in der „Fröhlichen Wissenschaft", sind Hegelianer und wären es, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte", d. h. wir haben einen Widerwillen gegen alles Abgeschlossene, gegen alles Sein und fühlen uns erst in unserem Element, wenn sich der Strom des Werdens durch unsere Seele bewegt. Daher kommt es, daß das deutsche Wesen schwer zu fassen ist. Der Deutsche ist stillos, das will besagen, er vermag es nicht, seine Kräfte so zu formen, daß der tiefste Gehalt seiner Seele als ein Fertiges, Ausgewachsenes hervortritt. Zum Wesen der deutschen Seele gehört es vielmehr, daß sie sich beständig entwickelt. Deutsch im Sinne Nietzsches ist jene Vorliebe für das Geheimnisvolle, in dem sich die Seele verlieren, und dem sie sich wie einem Nichtzuenträtselnden hingeben kann; der Deutsche „liebt die Wolken und alles, was unklar, werdend, dämmernd, feucht und verhängt ist: das Ungewisse,

Unausgestaltete, Sichverschiebende, Wechselnde aller Art". Ist es so ein Wunder, daß der Deutsche sich immer in der Nähe des Chaos befindet, indem es ihm eben nicht oder nur sehr schwer gelingt, aus der wirr strömenden Flut seiner Kräfte die Gestalt hervorzulocken, in der der Rhythmus des Werdens zur Ruhe kommt, und ist nicht gerade deshalb Goethe, der sich zu bändigen wußte und immer dem Chaos den Klang der Harmonie abgewann, der Ausnahmedeutsche?

In dieser Auffassung des deutschen Wesens, die zweifellos, auch wenn ihr die tiefere kulturgeschichtliche Begründung fehlt, zum Kerne der Sache vordringt, sind nun auf seiten Nietzsches verschiedene Haltungen der Kultur unseres Volkes gegenüber eingeschlossen. Wie, wenn es dem Deutschen noch nicht gelungen, sich zu verherrlichen in einem Bau, der triumphierend wie ein endgültiger Sieg aufstrahlt: darf sich dann der Deutsche nicht dem Glauben hingeben, daß er sein Höchstes immer noch vor sich habe? Kann dieses Volk dann nicht mehr als jedes andere der Zukunft leben? Ist so die deutsche Kultur nicht ein Versprechen, und darf sich der, der sich als eine Kraft in diesem Reiche voller Möglichkeiten fühlt, nicht den kühnsten Idealen weihen? Kann aber diese Unfähigkeit des Deutschen, aus seiner Seele die erlösende Form zu heben, nicht auch niederdrückend stimmen? In den Jahren der noch nicht von der Skepsis angenagten Jugend ist Nietzsche in der Tat ganz erfüllt von dem Glaubensdrang des deutschen Idealismus. Einem Ideal der Kultur gibt er sich hin, in dessen Lichtschein er das deutsche Volk aufleben sieht, groß und erhaben als ein Volk der höchsten Bestimmung. Aber dieser Glaube an die große Mission des deutschen Volkes wandelt sich immer mehr in das Gegenteil um: in die Überzeugung, daß dieses Volk in den entscheidenden Augenblicken der Kultur immer versage, daß es die schwersten Kulturverbrechen auf dem Gewissen habe: einen Bauernaufstand des Geistes, die Reformation, inszeniert habe, wo die Renaissance im Begriff war, ihre feine Geistigkeit über den dumpfen, grauen Norden auszubreiten; Napoleon gestürzt habe, der am Werke war, Europa zu einer gewaltigen Einheit zusammenzuschließen und was dergleichen mehr ist. Wo Nietzsche gegen die deutsche Kultur zu Felde zieht, da gilt dieser Kampf, wie wir wissen, dem Deutschtum auch seiner eigenen Seele, und es ist bezeichnend, daß er gerade jene Strömungen der deutschen Kultur mit seinem Hasse und Spott bedenkt, in denen ihr Wesen am reinsten hervor-

tritt: die Mystik, die deutsche Philosophie, die Romantik, Schiller und Fichte mit ihrem prophetischen Pathos. Aber wie sehr wirkt der Rhythmus der deutschen Seele, jener über das Erreichte dämonisch hinausschweifende Rhythmus des Werdens gerade auch in der Zeit seiner Feindschaft gegen die Deutschen in ihm fort: wenn er einer Kultur von internationaler Prägung das Wort redet, wenn er den Menschen über sich hinausheben, ihn zum Übermenschen steigern möchte, wenn sein Geist sich mit rauschendem Flügelschlag in die fernste Zukunft hineinschwingt, um hier frohlockend über dem Tempel einer alles bisher Erreichte überstrahlenden Kultur zu schweben? Wird da nicht die Erinnerung an den deutschen Idealismus geweckt mit seinen prophetischen, kosmopolitischen Traumbildern?

Das deutsche Werden, wie wir es in unserer Untersuchung zu erfassen versucht haben, kann sich in verschiedenen Formen auswirken: einmal als beständig sich erneuernde Bewegung vor allem des Gefühls (Mystik, Sturm und Drang, Romantik, Malerei, Musik); als ewige Bewegung des Denkens (Leibniz, Lessing, Hegel); dann als Bewegung des Willens, des Willens auch als sittlicher Macht (Baukunst, Kant, Fichte, Schiller, Schopenhauer): wobei wir uns bewußt sind, nur das Entscheidende dieser Erscheinungen, außerachtlassend die Farbenspiele, hervorgehoben zu haben. In Goethe nun sind diese Bewegungen insgesamt lebendig, indem der Sphäre des Gefühls die Dichtung vor allem als Lyrik entschwebt, der des Denkens die Ideenlehre, der des Willens das sittliche Ideal. Aber diese Strömungen laufen nicht unabhängig voneinander dahin, sie durchkreuzen sich auch nicht und hemmen sich nicht gegenseitig, sondern sie werden durch die Gewalt der über sie herrschenden Persönlichkeit harmonisiert. Wie sehr unterscheidet sich dadurch Goethe von Nietzsche. Auch dessen Werk bildet eine Offenbarung des deutschen Geistes insofern, als ihm die Weihe der Vollendung, die Harmonie der Geschlossenheit fehlt. Ja, in seiner Anlage erinnert es augenfällig an das Werk Goethes, das ebenfalls das Werk eines Künstlers, Philosophen, Weisen und Propheten zugleich darstellt. Auch in Nietzsche vollzieht sich der Rhythmus der Seele unter dem Anhauch des Gefühls (wir denken an Nietzsche den Romantiker, den Heiligen, den Lyriker) unter dem Anstrom des ins Ungemessene hineinstrebenden Willens (Nietzsche als Titan und Prophet) und des Verstandes (Nietzsche als Psycholog, Skeptiker und Philosoph). Aber bei Nietzsche liegen diese Seelenmächte miteinander in furchtbarem Streite. Eine fiebrige Ver-

wirrung herrscht in dieser Seele, die verschiedenen Kräfteströmungen laufen ungebändigt durcheinander, ihre Bewegung vollzieht sich nicht in der Richtung eines Zieles, das festgehalten wird, sondern wirkt sich mit der Willkür einer wahren Anarchie aus. In Nietzsche ist das Gelüst, den Rhythmus der Bewegung auszukosten, so maßlos entwickelt, daß er, zum Unterschied von Goethe, nicht die eine Kraft in den Dienst der anderen stellt, auf daß die Seele in ihrem Drang hin zur Ferne wächst und mit immer neuen Reichtümern geschmückt wird; er stellt vielmehr die eine Kraft der anderen entgegen, so daß die Bewegung ein ewiges Hin und Her, kein fortlaufendes Strömen darstellt. Der Denker zerstört die Traumbilder des Romantikers; der Romantiker verwehrt es dem Denker, sein Licht auszubreiten; der Denker hemmt als Skeptiker den Propheten auf seinem Flug hinein in die goldene Ferne; der Romantiker schwebt hinein in den unendlichen Abgrund der Nacht, während Dionys mit dem Flügelschlage eines rauschenden Willens hin zur Sonne drängt und was dergleichen Strudel und Ausbiegungen mehr sind. Dadurch kommt eine unerhörte Bewegung in das Schaffen Nietzsches. Man hat gesagt, der Rhythmus des faustischen Geistes sei ein allegro con brio. Wohlan, in Nietzsche ist dieses allegro zum Presto gesteigert. Unaufhörlich zucken an seinem Himmel Blitze und andere Farbenspiele, daß das Auge ob solcher Überfülle eines wild sich auswirkenden Lebens geblendet wird. Bei allen Nahverwandten Nietzsches, den Geistern des deutschen Idealismus vor allem, offenbart sich das Werden der Seele im Sinne einer Richtung, die festgehalten wird. Bei Nietzsche dagegen hat man das Gefühl, als ob immer neue Quellen aufspringen würden, die sich willkürlich ihren Lauf bahnen, und denen es so versagt ist, zu einem Strom zusammenzufluten. Gut deutsch sein, sagt er einmal, heißt sich entdeutschen, das heißt in immer neuer Verwandlung der Seele das Leben zu genießen. Nun, kein Deutscher hat sich so oft entdeutscht als Nietzsche, indem er sich beständig verleugnet, beständig sein Gewand wechselt. Und wenn er den Deutschen vorwirft, mit nichts fertig zu werden: so unfertig wie er war nie ein großer Deutscher, indem er eben leidenschaftlich alles abweist, was ihn irgendwie festhalten könnte.

So ist er nicht zu fassen: er entschlüpft einem immer wieder, sein Wesen ist so vieldeutig, daß auch die beste Formel versagt, den ewig wechselnden Gehalt seiner Seele auch nur anzudeuten. Meisterhaft hat Nietzsche in der Charakteristik Sterns das schil-

lernde seines eigenen Wesens beschrieben. „An ihm dürfte nicht die geschlossene klare, sondern die ‚unendliche Melodie' gerühmt werden: wenn mit diesem Worte ein Stil der Kunst zu einem Namen kommt, bei dem die bestimmte Form fortwährend gebrochen, verschoben, in das Unbestimmte zurückübersetzt wird, so daß sie das eine und zugleich das andere bedeutet.... Der Leser ist verloren zu geben, der jederzeit genau wissen will, was Stern eigentlich über eine Sache denkt, ob er bei ihr ein ernsthaftes oder lächelndes Gesicht macht: denn er versteht sich auf Beides in einer Faltung seines Gesichtes, er versteht es ebenfalls und will es sogar, zugleich Recht und Unrecht zu haben, den Tiefsinn und die Posse zu verknäueln. Seine Abschweifungen sind zugleich Forterzählungen und Weiterentwicklungen der Geschichte; seine Sentenzen erhalten zugleich eine Ironie auf alles Sentensiöse, sein Widerwille gegen das Ernsthafte ist einem Hange angeknüpft, keine Sache nur flach und äußerlich nehmen zu können. So bringt er bei dem rechten Leser ein Gefühl der Unsicherheit darüber hervor, ob man gehe, stehe oder liege: ein Gefühl, welches dem des Schwebens am verwandtesten ist.... Er erhebt sich eben als meisterhafte Ausnahme über das, was alle schriftstellerischen Künstler von sich fordern: Zucht, Geschlossenheit, Charakter, Beständigkeit der Absichten, Überschaulichkeit, Schlichtheit, Haltung in Gang und Miene." Von der Eichhornseele Sterns spricht Nietzsche, die mit unbändiger Unruhe von Zweig zu Zweig hüpft. Wohlan, Nietzsche selbst ist diese Eichhornseele, die sich bald in der Dämmerung der Blätter verkriecht, bald auf der Spitze des Baumes im Lichte sitzt, und die jedesmal der zugreifenden Hand höhnisch entflieht.

Es liegt im Rhythmus der deutschen Seele beschlossen, daß sie, beständig über ein Erreichtes hinausstrebend, von Sehnsuchtsklängen durchzogen ist. Immer stellt sich das Gefühl des Ungenügens ein, und aus solchem Gefühl heraus lechzt sie nicht allein nach einem neuen Gehalt, um von der Unlust des Beharrens befreit zu werden, sie wendet sich auch einem Letzten zu, um hier in die Atmosphäre der Vollendung einzugehen. Man hat gemeint, daß die Romantik vor allem aus solcher Sehnsucht heraus geboren sei, und es ist richtig, daß hier der Laut der Sehnsucht nach Erlösung von der Unruhe ergreifend erklingt. Aber bei scharfen Hinsehen ergibt sich, daß bei allen großen Geistern, in denen das deutsche Wesen mit ursprünglicher Kraft am Werke ist, die Sehnsucht sich kundtut einmal als Drang, über sich hinaus-

zukommen, dann aber auch als Streben, in den Glanz der Vollendung einzutauchen, um aus der oft peinigenden Flut des Werdens herauszukommen. Heimwehgefühle durchziehen die deutsche Seele, eine Stätte sucht sie, wo die Bewegung, der Kampf, das unablässige Streben ein Ende hat und die Harmonie sie, Erlösung bringend, umhaucht. Die Mystik ist voll von Seufzern des aus dem Wirbel der nie fertigen Endlichkeit sich heraussehnenden Menschen, voll Lobpreis des Glückes der Ruhe in Gott. Und wirkt die Gotik nicht wie ein erschütternder Sehnsuchtsruf der leidenden Kreatur, die herausdrängt aus dem schäumenden Strom der Welt, um hinaufzugelangen zur Höhe, auf der himmlischer Glanz liegt? Auch in die deutsche Philosophie ist die Not des ewig ringenden, ewig im Strome des Werdens treibenden Menschen hineingezeichnet. Mag das Ideal, das sie aufstellt, den Menschen auch zu immer neuem Streben anspornen: ist es nicht zugleich das Licht, das, in der Ferne leuchtend, einen Abschluß und damit Erlösung kündet? Sind nicht alle großen Vertreter der deutschen idealistischen Philosophie religiös gestimmt, indem sie die Erlösung der hienieden immer unvollendeten Seele erhoffen zu Füßen der Gottheit, die durchaus nicht überweltlich gedacht zu sein braucht? Hat nicht selbst Kant den Glauben an ein Reich der Vollkommenheit, das Erlösungsbedürfnis des vom Bösen umklammerten Menschen philosophisch zu begründen versucht, ja, hat nicht zuletzt selbst Fichte, der in seinen entscheidenden Werken den Gedanken an ein dem Werden entrücktes Sein schroff abwies, die Gottheit wieder aufgerichtet als jenes Sein der Mystik, in dem der Mensch untertaucht, empfangend die Seligkeit der Erlösung in Form eines Besitztums, das ihm nichts mehr rauben kann?

Und wenn Winckelmann und Lessing dem klassischen Ideal huldigen, letzterer zudem noch dem Ideal reiner Menschlichkeit, waren diese Ideale nicht eingegeben von dem Bedürfnis, die ewig werdende Seele emporzuläutern zu einer Höhe, wo sie als ein Vollendetes im milden Lichte der Harmonie weilen kann? Das Ideal des Genius aber, das der Sturm und Drang verherrlichte, war es nicht ebenfalls das Wunschbild von Geistern, die lechzten nach Vollkommenheit? Auch Goethe, der Gesegnete, ist voll von Erlösungsdrang: voll Sehnsucht nach dem Süden, dann nach dem Reich der Ideen, wo das Urlebendige quillt, nach der Gottheit, wo „alles Drängen, alles Ringen ewige Ruhe ist". Und ein ähnliches bei Schiller. Wie wundervoll hat er jenen Seelenzustand gezeichnet, wo der moralische Wille die Unruhe des mit Unlust

durchtränkten Werdens ablegt und der Mensch in den Vollendungsglanz der Harmonie eingetaucht ist, wo er also schöne Gestalt geworden ist und damit Bürger einer Welt, für die es kein Jenseits mehr gibt! Wie aber wird dieser Drang, einem ewig sich neugebärenden Dasein zu entfliehen, erst laut in der Romantik. Der Romantiker, der die leidenschaftliche Bewegung seiner Seele als das ihm zustehende Vorrecht des Ausnahmemenschen genießt, leidet zugleich tief unter dem unruhigen Wellengang seiner Seele, und so ist er voll Begier, aus dem schwankenden Element herauszukommen und seinen Fuß auf festes Land zu setzen. Er, der Entwurzelte, wünscht soziale Gebundenheit herbei, auf daß er eine Hütte finde, wo er zur Ruhe kommt; einem Ideenparadies strebt er zu, wo die ihn quälenden Weltprobleme eine Lösung gefunden; der Gottheit wirft er sich ans Herz, um des Glückes eines ewigen Friedens teilhaftig zu werden.

Nirgends ist die Sehnsucht nach Erlösung, die die deutsche Seele oft geradezu martert, ergreifender zum Ausdruck gelangt als in unserer Musik. Wie klagen doch die aus der Tiefe des Herzens kommenden Melodien, welchen Weltschmerz bergen sie; wie strebt in ihnen der Mensch hin zu der heiligen Stätte, wo der Qual des Ringens und Werdens ein Ende bereitet ist: die ganze Süßigkeit der Hoffnung, daß das glückverheißende Tor sich öffne, durchhaucht sie und vergoldet gleichsam den Schmerz; Sehnsuchtsweh und Sehnsuchtsglück klingen hier zaubergewaltig zusammen.

Nietzsche, als der ewig Sehnsüchtige, ist uns bereits bekannt. Aber nun sehen wir, daß auch in dieser Hinsicht das echt Deutsche seines Wesens zum Vorschein kommt. Alles, was im Laufe der Jahrhunderte die deutsche Seele einmal angebetet hat als ein Hohes, in dessen Schein das Glück der Vollendung lebt, leuchtet auch vor seiner von rasenden Kräften aufgewirbelten Seele auf: die Idee als Kulturideal und Philosophie, der Süden als verklärte, abgeschlossene, von Harmonie erfüllte Welt; ein Leben in göttlicher Fülle, das nicht mehr über sich hinausweist. Vielleicht hat es nie einen Deutschen gegeben, der so heimwehkrank war wie Nietzsche, und zu verstehen wäre dies: denn so chaotisch ist noch niemals das deutsche Werden aufgeschäumt wie bei ihm, so daß es ihm Leiden über Leiden brachte.

Und nun empfinden wir es wiederum als einen echt deutschen Zug, daß Nietzsche das Werden, trotzdem es in unheimliche Tiefe führt, mit brausender Seele auch bejaht. Gewiß, die Sehnsucht, die einer Welt der Harmonie gilt, ist mächtig, aber be-

ständig bricht der Werdedrang mit solcher Gewalt hervor, daß Nietzsche nicht umhin kann, das Erlösungsbedürfnis der nach dem Einklang lechzenden Seele zu verspotten und das Chaos, das einen Schopenhauer mit Entsetzen erfüllte, zu preisen als die Heimat des großen Menschen, der sich auslebt wie ein im Bauen und Zerstören seine Selbstherrlichkeit genießender Gott. Einen verwegeneren Ausdruck hat das deutsche Werden nie erlangt als in Nietzsches dionysischer Weltidee, und mag auch der Fichtesche Mensch, der weltenschaffende und im Kampfe mit den hemmenden Mächten seine Erhabenheit offenbarende Mensch, die Erinnerung an Dionysos wecken: ihm sind doch immerhin als dem sittlich handelnden Menschen Schranken auferlegt, während der dionysische Held unbekümmert wie eine Naturmacht in die Unendlichkeit hineinrauscht. Indem nun dieses immer wieder ins Chaos führende dionysische Leben mit all dem Schreckenvollen, das es birgt, göttlich verklärt werden soll, regt sich aber wieder das Erlösungsbedürfnis: im Werden selbst soll sich die Erlösung vollziehen, indem die Seele all dem Furchtbaren, das ihm eingemischt ist, mit einem Heroismus begegnet, der das Verlangen nach Frieden im Lichtkreis einer in Ruhe thronenden göttlichen Macht abweist. Im Strome des Weltgeschehens, mag dieser auch die Abgründe der Hölle aufreißen, soll der Mensch selbst die Erlösung genießen, jenes Glück der Vollendung, das ihm zukommt als einem auf göttlicher Höhe der Selbstbehauptung sich befindenden Wesen. So hat Nietzsche unter dem Andrang der Kräfte seiner chaotischen Seele alles überboten, was bisher Offenbarung war des deutschen Werdens, nehmen wir vielleicht die Musik, namentlich die Beethovens aus, wo die Gewalt des dionysischen Erlebnisses zuweilen berauschend an unser Ohr dringt.

In Nietzsche wirkt sich nun der Erlösungsdrang weiter aus, indem er alles, was er einmal seiner Seele einverleibt, wieder in Frage stellt und verliert, um es dann wieder als ein Begehrenswertes zu erstreben. Der Sonnentrunkene und in der Sonnenfülle Aufglühende sehnt sich nach dem besänftigenden Dunkel des Abends und der Nacht; der tragisch Aufgewühlte nach Frieden; der Romantiker, der beständig sich Wandelnde nach der Verklärung des Südens; der von Zärtlichkeit überströmende Liebende nach Härte; der vom lärmenden Chaos Umwirbelte nach der Einsamkeit mit ihrem Schweigen; der im Hasse sich Berauschende lechzt nach dem Lockton der Liebe und umgekehrt. Mit Sehn-

suchtsblicken hält Nietzsche, wo immer er auch stehen mag, Umschau, auf daß das Feuer der Bewegung nicht in ihm verlösche, und so ist denn „Zarathustra" erfüllt von Sehnsuchtsschreien mehr als jedes andere deutsche Dichtwerk.

Nietzsche macht einmal die Bemerkung, daß der Deutsche, wenn er in Leidenschaft gerät, leicht in den Abgrund stürzt: die Gefahr schwebt über ihm, daß er sich selbst zerstört. In der Tat: dadurch, daß der Deutsche das Werden dem Sein vorzieht, ist die Gefahr groß, daß er in den Wirbel der Flut gelangt, und deutsche Dichtwerke, die deutsche Philosophie auch, die deutsche Religion werden von Völkern, denen es leichter gelingt, ihr Seelenleben der Gestalt einzuverleiben, empfunden als etwas dem Chaos Verwandtes, als Nebelhaftes, Verworrenes. Und bestätigt die Entwicklung unserer Kultur nicht, daß die deutsche Leidenschaft, so Großes ihr auch gelungen, gar zu oft in furchtbaren Zerstörungen sich austobt? Um zuerst auf Erscheinungen hinzuweisen, die offen zutage liegen: wie hat sich doch das deutsche Volk im Dreißigjährigen Kriege zerfleischt, wie dämonisch hat die deutsche Leidenschaft mit ihrem Drang, ins Grenzenlose hinauszustürmen, im Weltkrieg gehaust, so daß unausbleiblich war, was Sehende vorausgesagt: ein Zusammenbruch, wie ihn die Geschichte kein zweites Mal aufweist. Und zudem: wie rasend und gierig wirkt sich nun auch nach dem Kriege der keine Grenzen kennende Machtwille auf wirtschaftlichem Gebiet aus, wie toben sich heute in dem Abgrund, in den dies Volk gebannt, noch die Machtgelüste der Gruppen und Grüppchen aus, wie zerfleischt sich dieses Volk? Ist es wirklich deutsches Verhängnis, daß die Leidenschaft leicht bis zur Höhe und Überhöhe eines Frevelsinns anschwillt, so daß sie wie eine höllische Gewalt alles in die Tiefe zieht?

Aber nun sehe man, wie auch sonst auf den dem Alltag entrückten Gebieten der Kultur die deutsche Leidenschaft zum Äußersten neigt und zerstörende Kräfte entbindet. Der Kunsthistoriker weiß es, wie die Gotik in ihrem Drang, die Fülle durch die Überfülle zu überbieten, ihr eigenes Stilprinzip in Frage gestellt hat. Wenn nun bei keinem Volke die selbständigen Geister so unter dem Martyrium der Mißachtung und des Mißwollens zu leiden haben wie beim deutschen: soll dies etwa damit zusammenhängen, daß der Deutsche, der Deutsche als Volk, keinen Sinn für das Höhère besitze, oder erklärt sich diese Erscheinung nicht anders —, nämlich daraus, daß der aus dem Innersten der deutschen Seele herausschaffende Geist oft so problematisch ist, daß er sich

selbst zum Problem wird und so von Fernstehenden erst recht nicht begriffen werden kann? Wie viele deutsche Geister gab es doch, die mit dem Leben wie mit einer unheimlichen Gewalt rangen und zugrunde gingen, oder doch sich aufs äußerste zusammenraffen mußten, daß ihre Leidenschaft sie nicht in die Tiefe zog? Sollen wir an das Schicksal der Stürmer und Dränger und Romantiker, an die Friedlosigkeit Herders, an eine Gestalt wie Hölderlin erinnern; sollen wir auf Goethe und Beethovens Seelenkämpfe hinweisen?

Nietzsche hat sich zuweilen bitter beklagt, daß kein Laut der Liebe in seine Einsamkeit dringe, niemand ihm helfe bei der Lösung der schweren Aufgabe, an der er sich abmühe? Wie, war es wirklich allein Lieblosigkeit, die ihn zu solcher Verlassenheit verurteilte? War es denn überhaupt möglich, ohne weiteres zu seiner Welt einen Zugang zu finden, und sich in ihrem vom Aufruhr durchtobten Reich zurechtzufinden? Hat er Gärten gepflanzt und Felder bebaut, die, im Fortgang der Zeit sich mehrend, dem Auge das Labsal eines wachsenden Werkes darboten? Nein, er hat gebaut und zugleich zerstört, und so schauerlich wie Nietzsche hat es kein anderer Geist bewiesen, daß der Deutsche, wenn er sich seiner Leidenschaft überläßt, Dämonen entfesselt, die seiner Seele das Verhängnis des zerschmetternden Blitzstrahles einbringen können.

Chopin.

Keine Kunst führt so tief in das Chaos der Seele hinein wie die Musik. Sie ist, wie es schon E. Th. A. Hoffmann, der feine Ausdeuter ihrer Geheimnisse, erkannt hat, eine wesentlich romantische, das heißt antiplastische Kunst, indem sie mit unerhörter Ausdrucksgewalt das bewegte Leben der Seele wiederzugeben vermag. So ist es zu verstehen, daß der deutsche Geist, der eben ganz Drängen und Sehnen ist, seinen erhabensten Triumph auf dem Gebiet der Musik erreicht hat, und weiter wird so klar, daß die Romantik, die mehr als jede andere deutsche dichterische Strömung sich als Bewegung der Seele ausgelebt hat, voll Sehnsucht war nach Musik, ja, daß sie alle Lebenserscheinungen in die Sphäre der Musik heben wollte. Und weiter hängt es mit dieser Beschaffenheit des deutschen Geistes zusammen, daß die deutschen Künste mehr als die jedes anderen Volkes erfüllt sind vom Seelenhauche der Musik: die Baukunst als Gotik namentlich, die Malerei, die Dichtung als Lyrik zeigen es.

Wenn nun Nietzsche dem Chaos anheimgegeben ist wie wohl kein anderer Deutscher, ist es da nicht verständlich, daß er hungert und dürstet nach Musik wie die nach Erlösung sich sehnende Kreatur nach der Gottheit? Daß ihm die Musik zur herrlichsten aller Visionen wird: zur rettenden und beglückenden Macht in furchtbarer Seelennot?

Wir wissen, welche Rolle die Musik im Leben Nietzsches spielt, wie er eine Wiedergeburt der deutschen Kultur aus dem Geiste der Musik erhofft, wie er für jede der ihn beherrschenden Stimmungen, für seine Ideale eine Musik gesucht hat; denken an sein Bekenntnis, daß er am Schicksal der Musik leide, als handle es sich um sein eigenes Wohl und Wehe; entsinnen uns seines schmerzlichen Ausrufes: sie hätte singen sollen, diese Seele. Wirkt sich in Nietzsche nicht aber auch der Geist der Zivilisation in unheilvollster Weise aus, jene Macht also, die ein Todfeind ist aller Musik, indem sie die Seele aus der Sphäre des Geheimnisses herausreißt und damit jenem segnenden Element entzieht, das gerade auch das Heimatland bildet der Musik? Nietzsches Sehnsucht nach Musik bedeutet nun nichts anderes als die Sehnsucht, von dem Dämon der Zivilisation, der ihn immer wieder in Niederungen herabzieht, loszukommen; den Geist der Ehrfurchtslosigkeit, der Kritik, der auch das Heiligste entschleiert, zum Verstummen zu bringen, die Bewegung seiner Seele zu offenbaren in der Form des selbstherrlich dahinflutenden Gefühles. Aber würde denn der Strom der Seele Nietzsches ohne die Skepsis nicht vertrocknen? Konnten wir nicht zeigen, wie gerade das Mephistophelische seiner Natur eine unerhörte Bewegung hervorbringt, und ist Musik nicht selbst Bewegung der Seele? Es gibt auch für die Bewegung der Seele eine Grenze, soll sie als Kunst zum Ausdruck gelangen. Ist der Rhythmus zu überstürzt, wechseln die Stimmungen zu rasch, und sind sie zudem noch dem Sprühfeuer der Kritik, dem Anstrom des Zweifels ausgesetzt, dann bleibt es dem Gefühl versagt, sich im breiten Strom einer erlösenden Melodie zu entfalten. So aber ist es bei Nietzsche: es sind bei ihm Ansätze zu wundervollen Melodien vorhanden, manchmal klingen diese an, daß wir von ihrer Macht ergriffen werden, aber plötzlich narrt uns ein anderer Rhythmus und reißt uns erbarmungslos aus der Atmosphäre, in der wir beseligt atmen, heraus: der holde Klang bricht ab. Nietzsches Seele ist zu erregt, zu fiebrisch, als daß jene weihevolle Stimmung entstehen könnte, die vonnöten ist, soll das reine, nicht durch

Schlacken und störende Rhythmen entstellte Kunstwerk entstehen, und namentlich auch die Dichtkunst wehrt sich dagegen, zum Gefäß einer solchen, gleichsam stoßweise sprudelnden, mehr zuckenden als strömenden Seele zu werden. Sie wirkt, kommt in ihr der Wechsel der Gesichte zu rasch zum Vorschein, verletzend, zumal sie immer auch das Auge beschäftigt, das durch einen zu plötzlich erfolgenden Szenenwechsel beleidigt wird: sie wirkt, mögen auch herrliche Farben auftauchen, chaotisch. Stellt nun aber Nietzsches dichterisches Hauptwerk nicht ein Chaos dar, wie vielleicht die Literatur kein zweites aufweist, ein Gemengsel von Stimmungen, Lehren, Gedanken, prophetischen Offenbarungen nämlich, die alles andere sind als ein Strom eines reichen, als Einheit sich auswirkenden Lebens?

Was aber der Dichtung versagt bleibt, das kann viel eher der Musik gelingen: unter der Voraussetzung, daß das Tempo des Erlebens nicht zu überstürzt, die Abfolge der Erlebnisse nicht zu stürmisch sich vollzieht, da anders auch sie verwirrend und quälend wirkt. Sie kann selbst raschen Stimmungswechsel, kann heftig bewegtes, auf- und niederwallendes Seelenleben offenbaren, ohne daß sie das Ohr beleidigt. Das macht ja gerade die Gewalt der Musik aus, daß sie, hinausführend aus dem Reiche des Auges, jenseits der Welt des Stoffes selbstherrlich wie in einem göttlichen Reiche auch die verschwiegensten Geheimnisse der Seele zum Erklingen bringt, nicht allein Urgefühle und breit dahinwallende Stimmungen, sondern auch das rätselhafte Spiel der ineinanderströmenden Seelenregungen, das zu künden der Dichtung immer versagt bleibt. E. Th. A. Hoffmann hat als erster dies erkannt. In der Musik wechseln nach ihm „in rastlosem Fluge die wunderbarsten Bilder, in denen Freude und Schmerz, Wehmut und Wonne neben- und ineinander hervortreten. Seltsame Gestalten beginnen einen luftigen Tanz, indem sie bald zu einem Lichtpunkt verschwebend, bald funkelnd und blitzend auseinanderfahren und sich in mannigfachen Gruppen jagen und verfolgen; und mitten in diesem aufgeschlossenen Geisterreich horcht die entzückte Seele der unbekannten Sprache und versteht alle die geheimsten Ahnungen, von denen sie ergriffen". Nehmen sich aber diese Worte nicht fast wie eine Charakteristik des Werkes Nietzsches aus, wo ebenfalls die Stimmungen und Gedanken sich jagen und verfolgen und das Ganze wie ein seltsamer Tanz der Kräfte wirkt? Und haben wir nun nicht noch eine weitere Erklärung dafür, daß Nietzsche sich so leidenschaftlich nach

Musik sehnt? Das Erleben Nietzsches trägt in der Tat viel von dem des Musikers an sich, insofern, als er keine Grenze gelten lassen will, vielmehr sich ungehemmt den wechselnden Regungen seines Innern überläßt, als herrsche er in einem dem Stoff entrückten Reiche. Da dies aber nicht der Fall ist, da er die an den Stoff gebundene Sprache und den Gedanken benötigt, um die stürmische Bewegung seiner Seele zu künden, so mußte er scheitern: sein Werk ist nicht von der Weihe einer erlösend wirkenden Meisterschaft umhaucht, sondern es wirkt als Ganzes unfertig, verletzend, als ein Chaos, das sich abmüht, zum Kosmos zu werden. Die Musik aber ist Chaos, das, wenn man diese Deutung hinnehmen will, von Wohllaut durchhaucht ist, ein Unbegreifliches also, ein Wunder. Als Musiker hätte Nietzsche am ersten noch zu wahrhaft befreiend wirkender Großtat gelangen können, und vielleicht wäre er auch ein großer Musiker geworden, wäre er nicht vom Schicksal in eine Zeit hineingeschleudert worden, deren tödliches Erbe er antreten mußte: die musikfeindliche Macht der Zivilisation, die in ihm einen unheimlichen Kampf mit dem nach der Gewalt des Tones lechzenden Musiker führt. Schauerlicher hat sich nirgends der weltgeschichtliche Vorgang des Triumphes der Zivilisation über den Geist der Musik, der Geist der Kultur ist, abgespielt als in Nietzsche, und leidenschaftlich hat er sich gegen diesen Anstrom der das Gefühl tötenden, die Musik zum Erdorren bringenden antimusischen Geist gewehrt: in dem Groll gegen den Rationalisten Sokrates, der nach ihm die aus dem Geist der Musik herausgeborene Tragödie zerstört hat, ist diesem Kampfe ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

Vieles von dem, was man als Ideal des vom Geiste der Musik erfüllten Nietzsche bezeichnen könnte, ist nun in der deutschen Musik Wirklichkeit geworden: in Bach und Mozart, in Beethoven, Schumann und Wagner. Aber es gibt einen Musiker, der mehr als jeder andere die Musikseele Nietzsches von den Banden befreit hat, aus denen sie sich nicht selbst loszuringen vermochte: Chopin. Sollte es aber Nietzsche nicht selbst empfunden haben, daß Chopin gewissermaßen sein größerer Bruder ist, in dem alles herrlich in Erfüllung gegangen, was bei ihm Andeutung, Versprechen, Hoffnung blieb? Er hat Chopin leidenschaftlich geliebt. Den Unnachahmlichen hat er ihn genannt; sein Freund Peter Gast hat ihm Stunden tiefer Beglückung bereitet durch das Spiel Chopinscher Klavierwerke, und noch als der Wahnsinn Nietzsches Geist umhüllte, war es Chopin, der sein

müdes Auge aufleuchten ließ, als blicke es hinein in das Reich der Erfülluug.

In Chopin ist vieles von dem Besten der deutschen Musik lebendig. Er hatte eine Vorliebe für Bach und Mozart, für jene Meister also, denen auch Nietzsches Verehrung galt. Chopin hat mit diesen Künstlern den Sinn für den Rhythmus gemein, wir finden bei ihm das Innige der Bachschen Melodien, die Schönheit des Mozartschen Klanges. Und wenn Chopin sich zu Beethoven nicht besonders hingezogen fühlte, so stieß ihn gerade das ab, was auch Nietzsche bemängelte: das Derbe und Plumpe, die bärbeißige Erhabenheit, der Mangel an aristokratischer Haltung.

Wir haben zeigen können, daß vor allem die Musik Wagners vieles vom Eigensten der Seele Nietzsches enthält: die Sprache ist sie eines zerrissenen, entwurzelten, bald nach Stärke lechzenden, an den Offenbarungen brutaler Gewalten sich berauschenden Menschen, die Sprache aber auch eines Romantikers und Dekadenten, der die innersten Geheimnisse einer von Wehmut erfüllten, den süßen Schauern des Versinkens sich hingebenden Seele meisterhaft zu künden vermocht hat. Wurde aber Nietzsche Wagner nicht gram, weil dieser abhold war dem Rhythmus, und sagte er nicht von ihm, daß er als das unhöflichste Genie gelten könne, indem er zu laut, zu sehr Rhetor sei, der das schon einmal Gesagte immer wieder dem Hörer darbiete? Hat er es ihm nicht als ein Verbrechen angerechnet, daß seine Musik als eine Musik für das Theater, also für das nach Berauschung lechzende Volk, des aristokratischen Zaubers entbehre, zudem zu wenig Süden, zu wenig Schönheit in ihr lebe? Ist aber alles das, was Nietzsche Wagner als Sünde wider den heiligen Geist der Musik anrechnet, nicht bei Chopin vermieden: indem hier, gleich wie bei Wagner, die Gelüste des „Dekadent“ rätselhaft vermischt sind mit dem Verlangen nach dionysischer Fülle, aber der es wunderbar versteht, den Schmerz mit der Schönheit zu vermählen, die mit Lasten bedeckte, mit ungeheuren Problemen ringende Seele durch den Rhythmus der Grazie zu beflügeln, und der ein vornehmer Künstler ist, indem er auf die breiten Wände verzichtete und in den kleinsten Raum die größte Fülle gießt? Ist Chopin nicht eine herrlich gelungene Synthese von Bach, Mozart und der Romantik, indem diese sich vermählt mit der Grazie des Tanzes und der Wohlgestalt der Schönheit? Und dort, wo Chopin sich als dionysischer Rauschkünstler zeigt, waltet da in seiner Leidenschaft, trotz aller Wildheit, zum Unterschied von Beethoven, nicht

etwas von der Selbstbeherrschung des Aristokraten? was freilich nur nachzufühlen ist, durch Worte nicht begreiflich gemacht werden kann. Und wäre so bei Chopin nicht das erreicht, was Nietzsche von einer vollkommenen, den Bedürfnissen seiner Seele entsprechenden Musik verlangte?

Chopin und Nietzsche sind sich im Tiefsten verwandt. Ersterer ist Pole, Nietzsche hält sich für den Abkömmling polnischer Grafen und setzt seinen ganzen Stolz darein, zu wissen, daß polnisches Blut in seinen Adern fließe. Beide sind heimatlos: Chopin, der leidenschaftlich Polen liebt, muß es erleben, daß sein Vaterland unterjocht bleibt, daß die nationalen Träume der Revolutionäre zuschanden werden; er weilt in der Fremde, einige Krumen polnischer Erde wie ein Heiligtum bewahrend, einen furchtbaren Schmerz in sich tragend. Beide sind krank, körperlich und seelisch krank: Chopin leidet an Schwindsucht, die seinen Körper immer mehr zerstört, und der er zuletzt erliegt. Seine Seele hat wie die Nietzsches einen Bruch: Triebe gegensätzlicher Art liegen miteinander im Kampfe, zarte Klänge und Sturmgewalten erfüllen sie in jähem Wechsel, ihr Rhythmus ist ungeheuer bewegt. Eine außerordentliche Reizbarkeit ist beiden eigen. Sie sind gemischten Wesens: Dekadents, die wollüstig sich dem Traumglück des Versinkens hingeben, und zugleich Revolutionäre, die, von Haß und Rache verzehrt, der Freiheit zurauschen. Beide beten die Grazie, die Schönheit an, tragen die Maske der Heiterkeit, um die Schwere ihres Wesens zu vergessen; sie leben abseits vom Volke und fühlen sich am wohlsten in der Nähe der Aristokratie: welchen Wert hat doch Nietzsche darauf gelegt, von polnischen Edelleuten abzustammen! Beide sind Dekadents auch in dem Sinne, daß es ihnen, zum Unterschied von Beethoven oder Goethe und der deutschen Philosophie nicht gelingt, große Bauwerke aufzutürmen; sie sind Meister des Kleinen und Kleinsten, auch bei ihnen pulsiert, wie bei Wagner, das Leben vor allem im Einzelnen. Und wer ein Ohr dafür hat, der hört aus der Chopinschen Musik selbst die Spottklänge der Ironie heraus, wobei diese sich freilich in mäßigen Grenzen bewegt. Denn würde sie wie bei Nietzsche anschwellen bis zu jener mephistophelischen Bosheit, so würde sie eben den Geist der Musik, der aus heiligen Bezirken weht, zerstören, das Kunstwerk beflecken.

Der Name Chopin weckt bei den meisten vor allem Klänge von traumhafter Schönheit, und fürwahr, nirgends hat sich die Schönheit zauberhafter ausgesungen als in der Musik dieses

Meisters. Aber diese Schönheit ist errungen. Gleich Nietzsche war Chopin ein schwer leidender Künstler. In Harmesnächten hat er seine Seele wund gerieben, in furchtbaren Qualen hat er die Schwere des Lebens ausgekostet, und wenn ihm das Glück beschieden war, sich im Klange der Schönheit wollüstig zu baden, so hat er im Kampfe mit dem Leiden sich die Erlösung bringende Harmonie abgetrotzt. In Nietzsches und Chopins Antlitz sind gleicherweise die Züge des Asketen eingegraben: Menschen sind es mit zarten Seelen und feinsten Sinnen, die ein Hauch schon verletzt: ein Übermaß von Qualen ist ihnen bereitet. Aber sie fliehen nicht das Leid, sie bejahen es vielmehr, weil es den Grund bildet, auf dem sich ihr Werk erhebt. Auch Chopin hat jene furchtbaren Zeiten durchlebt, wo der Mensch in sein Inneres wie in einen furchtbaren Abgrund hineinblickt, wo kein Stern mehr kündet, daß hinter der grauen Wolkendecke der göttliche Himmelsraum sich wölbt; wo die Lebenskraft im Begriffe ist zu versickern und der Tod, ein Gespenst, in die Seele schleicht. Wie schleppt sich im zweiten Präludium die Seele müde dahin, wie quält uns ihr ersterbender Atemzug, welche dumpfe, von unheimlichen Gestalten erfüllte Luft umgibt uns. Es ist uns, als ob nun die mißtönende Saite springen, die Nachtmahr den keuchenden Kranken erdrücken müßte. Oder wie windet sich im vierten Präludium die Seele unter Qualen, wie ohnmächtig ist sie gegenüber den Gewalten, die auf ihr lasten. Kaum, daß sie einmal den Versuch macht, sich gegen den Dämon, in dessen Banden sie liegt, zu wehren, mattgeworden, überläßt sie sich klagend ihrem Schicksal. Chopins Werk ist voll von Klagen, aber hat nicht auch Nietzsche in erschütternden Bekenntnissen immer wieder der Schwere des Lebens, die ihm auferlegt, gedacht, und wenn der Dichter-Prophet mehr als einmal der Verzweiflung nahe war: ist nicht auch Chopins Musik der Schmerz dessen einverleibt, der nach heftigem Ringen als ein Geschlagener am Boden liegt und mit verhärmten Augen trostlos ins Weite starrt. In der Etude es-moll herrscht finstere Nacht: das Grauen liegt auf den Feldern, den Wanderer hat die Dunkelheit verschlungen, er hat es aufgegeben zu hoffen, daß noch eine Herberge ihn aufnimmt. Oder nehmt einzelne Notturnes (etwa op. 27, 1; op. 55, 1, 2): welch gespenstische Nebel liegen über der Seele, wie keucht die Brust, wie schreit der Verzweifelte, vom Schmerz durchwühlt, auf. Noch schauriger als bei Nietzsche erleben wir in Chopins Musik die Schrecken der Finsternis oder die Trübsal des grauen Herbsttages mit den heulenden

Stürmen, in denen das Wehgeschrei des von ihnen umhergeworfenen Vogels erstirbt. Das achte Präludium ist voll von solchen Schauern des Spätherbstes, aus angstgequälter Seele ist es heraus geboren, die ergreifende Klage bildet es des Verstoßenen, dem der Sturm den eisigen Regen ins Gesicht peitscht, den das Weh der Einsamkeit fast erdrückt. Und seht und hört, wie in dem Finale der B-moll-Sonate „der Nachtwind über Gräber tanzt", hört das unheimliche Gemurmel verderbenbringender Geister, das der einzige Laut ist, der noch in die Seele dringt. Fürwahr, die schauerliche Poesie der Müdigkeit und Verzweiflung, wenn man hier überhaupt von Poesie sprechen kann, die Qualen der Verzweiflung, das müde Sichschieben der Kräfte der Seele, die den Glauben und die Hoffnung verloren: niemand hat dies tiefer zum Ausdruck gebracht als Chopin. Wie oft aber Nietzsche am Rande des Abgrundes stand und vor seiner Seele zurückbebte wie vor einem Chaos sich sinnlos drängender Gewalten, wissen wir, und so ist denn die Stimmung des späten Herbstes mit den trüben Nebeltagen und der Wut der heulenden Stürme in Chopin schauerliche Musik geworden.

Chopin erinnert auch insofern an Nietzsche, als er — ein echter Asket — in sein eigenes Fleisch schneidet, vernarbte Wunden immer wieder aufreißt. Mag er auch wie in den ersten Takten des B-moll-Scherzo sich leidenschaftlich wehren gegen das Übermaß des Leides: beständig sucht er dieses auf, weil er eben fühlt, daß es ein Element auch der Stärke und Größe bildet; den unheimlichen Boden, auf dem jene seltsamen, schauerlich-schönen Blumen wachsen, deren Duft uns berauschend aus seiner Musik entgegenweht. Chopin ist also Pessimist: ein Schwerleidender, und es gibt wenig Kompositionen von ihm, in die nicht die Wundmale seiner fein organisierten, bei leiser Berührung schon im Schmerze aufzuckenden Seele eingezeichnet sind. Aber er ist Künstler. Heißt dies aber nicht, das Leben zu verklären, und zwar auch dort zu verklären, wo es Schauer erweckt und überreden will, seinem Wirbel zu entfliehen? Der Künstler der Dekadenz überläßt sich der Müdigkeit, dem Zauber der Ruhe und des Friedens, dem sanften, schwebenden Rhythmus des Versinkens und Verblühens: hat aber nicht gerade in dieser Hinsicht Chopin eine Meisterschaft des Ausdrucks offenbart, die unerreicht ist? Alle die Visionen, die Nietzsche, dem Dekadent und Romantiker, traumhaft durch die Seele zogen, hat niemand so sehr wie Chopin in das Gewebe der Töne gebannt. Seine schmerzbeladene Seele ist voll Verlangen nach Abend und der Seligkeit

der vom Sternenschimmer mystisch erleuchteten Nacht mit ihrem erlösenden heiligen Schweigen; mag sie auch — hierin der Seele Nietzsches verwandt — zuweilen brausend und heldenhaft aufstrahlen, immer wieder überläßt sie sich dem Wohlgefühl der Müdigkeit, dem Zauber der Dämmerung, dem Glück des Verschwebens. Gleich Nietzsche ist der große Pole der Mensch einer späten Zeit. Seine Musik ist Schwanengesang, erweckt in unzähligen Melodien das Gefühl, daß die Sonne sinkt und der vom Werk des Tages ermüdete Mensch Vergessen sucht in den entzückenden Farbenspielen des Horizontes, die ihm, bevor der Mantel der Nacht herabsinkt, noch einmal ein letztes Glück bescheren: ein Glück voll Wehmut, voll Leid, das das Auge mit Tränen füllt. Chopins leiderfüllte Seele lechzt förmlich nach Schönheit, um von dem Drückenden und Würgenden des Schmerzes loszukommen, um auszuruhen in beglückenden, besänftigenden Harmonien. Aber der Schmerz ist so groß, daß er sich selbst in das Reich der Schönheit stiehlt, wo er dann den lauten Hall der Freude verbietet. Diese Schönheit blickt uns aus hohlen Augen an, in denen die Schatten des Todes spielen, an, ihre Stimme ist zart, bebend, klagend. In Chopin hat sich die Poesie des Herbstes, der Lieblingszeit Nietzsches, wo die Bäume noch einmal, bevor sie der Winter kahl frißt, in bunten Farben prangen, wo der Hauch des Welkens über die Fluren streift und die Nähe des Todes verkündet, wo der Mensch seine Arbeit vollbracht und die Sehnsucht nach Ruhe, nach göttlichem Frieden, nach so viel Mühe und Leid, ihn überwältigt, diese Poesie hat Chopin in unvergeßlichen Lauten festgehalten. Nicht Wagner, sondern Chopin darf nach unserem Gefühl als der größte Melancholiker der Musik gelten: wie entschwebt doch immer wieder die Melancholie, die zauberhafte Gestalt mit dem schwarzen Schleier, die verklärte Göttin mit den Leidenszügen, dem Strom seiner wunderbaren Melodien! Ach, sie ist krank, die Geliebte Chopins, die er mit stark duftenden, wie aus einem Traumland stammenden Blüten förmlich überhäuft, und die selig für immer entschlummert, indem er sie umarmt. Trauer liegt über den Festen seiner Liebe, Klage, süßeste Klage erfüllt sie. Die Traurigkeit des höchsten Glückes, das Erhabenste, das nach Nietzsche einem Künstler gelingen kann, wenn er sie zu künden vermag, hat sich bei Chopin wie bei keinem anderen ausgesungen; ergreifendere Laute dieses vom Schmerz umsäumten Glückes, als sie uns im Thema der Etüde E-Dur (op. 10, 3) und der Etüde Cis-Moll (op. 25, 7) zuströmen, kennen wir nicht.

Chopin ist für uns der feinste Künstler der Dekadenz und als solcher ein Romantiker, wie es keinen anderen gab. Was die Romantik als Dichtkunst, was auch Nietzsche erstrebt hat, hier ist es herrlich in Erfüllung gegangen. Die Poesie der magisch schimmernden Mondnächte, der Dämmerung mit ihren Farbenspielen, an denen sich das Auge nicht satt sehen kann, die Poesie des Schweigens, der Sehnsucht nach dem Wunderland, wo die Seele, erlöst von der Erdenschwere, ein beflügelter Genius im Äther schwebt, von mystischen Klängen getragen, von der göttlichen Liebe umhaucht: mit unerhörter Gewalt ist sie hier offenbar geworden. Geheimnisse der Seele, die hinabführen in Abgründe, die in die Unendlichkeit hineinreichen, werden hier laut, und das Wort verstummt, wenn es versuchen will, diese Geheimnisse auch nur anzudeuten. Als ein Liebender, der sehnsüchtig dem Geliebten zudrängt, um mit ihm zu verschmelzen und so im Glück des Einsseins aufzugehen, hat Nietzsche seine romantischen Gesänge angestimmt, Lieder gesungen im Zwielicht oder im mystischen Schein der Sterne: nun, Chopins Musik ist mehr als die irgendeines anderen Meisters in Liebesseligkeit getaucht. Berauschend strömt sie den Duft der Romantik als Inbrunst der Liebe aus, und wenn Nietzsche Venedig zum Inbegriff seines romantischen Glückes, seiner romantischen Sehnsucht und Träumerei ward, nun, in Chopins „Barkarole" klingt die Poesie Venedigs mit überwältigender Stimmungsgewalt. Das Weibliche in der Seele Nietzsches ist in Chopin wunderbar entschleiert, und wenn das Männliche in Nietzsche mehr Sehnsucht als Erfüllung war, so verstehen wir, daß er in der Nähe Chopins, der gerade als Dekadent und Romantiker sein Höchstes geleistet hat, förmlich verzaubert wurde.

Abwärts führt bei Chopin der Pfad, der ihm Vergessen bringen soll, hinein in das Reich des Traumes, das, entrückt dem Tosen der stürmenden Kräfte, die Seele, mag sie auch noch beben, nachdem sie so viel erduldet, mit süßen Tönen erfüllt. Und bis zur Verzückung kann ganz wie bei Nietzsche diese Hingabe führen: anbetend versinkt die Seele im mystischen Abgrund des göttlichen Herzens, erlöst von aller Qual. Auch Chopin wird aufs tiefste ergriffen von der Stimmung der Heiligkeit, in der die Welt mit ihren Rätseln gleichsam ausgelöscht ist und die Seele verklärt in den Tempel der Gottheit tritt. Aus dem ersten Notturne mit seinen zarten Harfentönen hören wir solche wie aus segnendem göttlichen Herzen hervorwallenden Klänge heraus, mystische

Laute, die die Seele in Frieden wiegen, Botschaften aus einem Reich, wo Engelschöre die allerbarmende Liebe preisen. Und ein Preislied, dem ewigen Lichte dargebracht, ist eines der herrlichen Präludien (21), wo der Gesang bald anschwillt, um in mächtigen Klängen die erlösende Botschaft in die Weiten hinein zu verkünden, bald in süßesten Flüsterlauten den Hauch der göttlichen Gnade, der reinigend und erlösend über die Seele streift, uns zuwehend. Und vielleicht hat Chopin nirgends machtvoller die Stimmungsgewalt des Heiligen zu entbinden vermocht als in dem Zwischensatz der H-Moll-Etüde, der nach einem furchtbaren Wüten dämonischer Kräfte mit der ganzen Macht des Gegensatzes eine berückende Wirkung erzielt. Der in titanischem Kampfe dahinstürmende Held gibt sich wollüstig erschauernd der Segnung des Friedens hin, Seligkeitsgefühle überrieseln ihn, überselig nach schauerlichem Ringen lauscht er dem Harfengetön aus der Höhe. Zwar ist Chopin nicht wie Wagner vor dem Kreuz niedergefallen, aber auch bei ihm ist die Stimmung der Dekadenz ganz wie bei Wagner und Nietzsche erfüllt von christlich-gefärbtem Erlösungsbedürfnis. Mehr als einmal vernehmen wir die flehenden und preisenden Klänge des christlichen Chorals, und wie häufig strömt zartes, mystisches Himmelslicht durch schwarze Wolken als Botschaft aus der Höhe! Dann ist er kindlich fromm, ein Gesegneter, der erlöst im Schweigen verharren würde, könnte er anders als im Ton die Weihe, die ihn bedeckt, offenbaren.

Chopins Seligkeitsgefühl des Friedens führt uns bald hinein ins Schweigen der Nacht, bald unter den blauen Himmel, der in göttlicher Reinheit strahlt und alles mit der Glorie der Harmonie bedeckt. Wie Nietzsche ist er romantischer Mystiker und zugleich Jünger Epikurs. Auch er hat seinen Garten, in den er sich zurückzieht, um dem Lärm aus dem Wege zu gehen und das Glück der Beschaulichkeit zu genießen unter einem Himmel, der, in herbstlich-gedämpftem Lichte leuchtend, die Seele beschwichtigt und mit der Heiterkreit Arkadiens erfüllt. Als der Schwerleidende, der Feinnervige, der Zärtling einer späten Zeit ist er voll Sehnsucht nach der milden, von fröhlichen Klängen erfüllten Luft des Paradieses, und so tauchen denn, wenn auch nicht gerade häufig, sonnige Gefilde in Chopins weitem Reiche auf. Wie ein Traum Epikurs bezaubert uns die letzte der drei kleineren Etüden, eine ähnliche Stimmung berückt uns in der herrlichen Arpeggienetüde, in der die Heiterkeit in seligem Wohllaut sich ausströmt, daß selbst die Götter Epikurs sich keine schönere, in Sonnenglanz, Friede und

Freude getauchte Musik hätten ersinnen können. Und wie klingt eines der Präludien zauberisch in den reinen Himmel hinein (17), wie ist hier die in das heitere Blau hineinschlagende Flamme, von der Nietzsche spricht, Klang geworden: eine Offenbarung ist es eines sonnigen Traumglückes, das einer dem Wirbel der Welt entflohenen Seele zuteil wird im Sonnenreich des Oktobers.

Man kann so Chopin nach dem Sprachgebrauch Nietzsches als Dekadent und Romantiker gelten lassen. Gewiß, betörender hat sich das Weh- und Traumglück der Dekadenz und die seelenvolle Heiterkeit des Zärtlings, der unter einem reinen Herbsthimmel den aus blauen Fernen herabwehenden Klängen der Harmonie lauscht, nirgends offenbart. Aber Chopin ist, hierin Nietzsche durchaus ähnlich, Dekadent und Anfang zugleich. Auch in ihm liegen Mond und Sonne miteinander im Streit, und bald lockt ihn sein Genius hinein in mystische Sphären, bald hinaus in die wilde Welt, hinein ins Gebrause des Kampfes, des Aufruhrs. Chopins Musik ist ganz wie das Werk Nietzsches geweiht dem Problem der Leidüberwindung und Leidverklärung, und auch er geht verschiedene Pfade, um zum Ziel zu gelangen. Als Romantiker flieht er die Welt als Ort der Unruhe, um an entrückter Stätte den Frieden der von heiligem Wehen erfüllten Stille zu gewinnen, den Einklang der Weltharmonie in sich überzuleiten; aber er ist auch Jünger des Gottes Dionys und nimmt als solcher den Kampf mit der Schwere des Lebens auf, heroisch sich entgegenstemmend den dämonischen Mächten der Tiefe, um aufzustrahlen im Rauschglück entfesselter Kräfte. Ist aber Dionysos nicht der Gott des Tanzes, und hat je ein Musiker so dem Tanze gehuldigt wie Chopin? Auf der anderen Seite aber: gibt es sonst einen Geist, der so tanzwütig, so tanznärrisch war wie Nietzsche, der wähnte, unter dem Druck der Schwere des Lebens verschmachten zu müssen, wenn nicht heitere, ausgelassene Rhythmen ihn herauslocken aus der Dumpfheit und seinen Geist beschwingen, daß die Bande, die ihn an den Boden heften, abfallen? Was bei Nietzsche Sehnsucht blieb, bei Chopin ging alles in Erfüllung. Tanzend hat er den Sieg über den Geist der Schwere davongetragen, und wenn er es auch nicht immer erreicht, im Tanz die Wehmut ganz abzuschütteln, wenn zuweilen seine den Fuß beflügelnden Melodien noch das Leid als eine süße Bürde mittragen: es gelang ihm dann auch wieder, wie ein Schmetterling oder als ein fröhlicher Vogel höhnend über die Abgründe zu fliegen, oder in wiegenden und ausgelassenen Rhythmen sich das Leid von der Seele wegzutanzen und,

zuweilen nicht ohne Hohn, über den Erzteufel Nietzsches zu triumphieren.

Da haben wir vor allem einzelne Walzer, die uns anmuten, als ob sich die Melancholie, die zauberhafte Gestalt mit den verschleierten Augen und der gesenkten, beschatteten Stirn, anmutig im Tanze wiege. Die Sonne neigt sich, die Stimmen des Abends flüstern im dunklen Laube, der Horizont verglüht in den Rosen des scheidenden Lichtes: die Seele ist aufgelegt zu trauern und sich der Süßigkeit der Ruhe zu überlassen. Aber noch einmal will der Geist des Lebens sein Recht haben, und so schwebt denn die vom Abendrot gebannte Gestalt anmutig, aber traurig-verklärt im Tanze dahin, ein Traumbild, wehmütig-selig wie Grazien, die Liebesleid umflort. Oder wir begegnen Chopin als einem Befreiten, der wie der mit den Blättern spielende Wind sonnentrunken als ein rechter Luftgeist sich vom Reiche der Schwere losgelöst hat und selig das Spiel seiner beschwingten Kräfte genießt (Etüden op. 10, 7; op. 25, 1, 2). Wenn Nietzsche sehnsüchtig der zwitschernd ins Blaue hineinschwebenden Lerche zublickt: eine der Chopinschen Etüden ist voll von solchem Lerchenjubel im sonnigen Gefilde (op. 25, 3). Oder seht, wie das Farbenwunder des Schmetterlings, an dem sich Nietzsche nicht satt sehen konnte, in einer anderen Etüde aufsprüht (op. 25, 9), wie hier der Jubel des Geistes, der den Kerker der Schwere durchbrochen, die blaue Luft erfüllt! Nietzsches Forderung, daß die Musik dem Geiste Flügel einsetzen solle, daß sie ihn biegsam mache, daß sie das Leben mit seinen schwarzen Problemen und grauen Regentagen überwinde und Himmelsheiterkeit ausbreite: in Chopin ist dieses Ideal, ganz anders als etwa bei Bizet, Sang und Klang geworden. Wenn Nietzsche über alles Mozart liebte der Grazie wegen, die seine Musik ausströmt, so konnte ihm Chopin noch mehr sein. Denn hier ist die Grazie umschwebt noch vom Dufte einer berauschenden Romantik, sie ist noch seelenvoller als bei Mozart. Es ist, als ob sich in dieser Musik deutscher Tiefsinn mit französischer Anmut vermählt hätte — so hat sie Heinrich Heine empfunden — und einzelne Präludien namentlich atmen eine Grazie, wie sie nie mehr erreicht worden. Und diese Himmelsheiterkeit, in der Grazien in anmutigstem Tanze schweben, blüht wundervoll auf auch in Chopins Tänzen, in einzelnen Mazurkas, besonders aber in Walzern, die ein Sonnenleben voll beschwingter Leichtigkeit hinbreiten, wie es Nietzsches Ideal einer fröhlichen Wissenschaft verhieß. Nicht so sehr in Bizet ist Nietzsches Traum von einer

Musik, die in die Seele Anmut, Frühlingslust und Frühlingsübermut gießt, Wirklichkeit geworden, sondern vor allem in Chopin. Nietzsche hat den Franzosen mit Lob überhäuft nicht ohne Bosheit Wagner gegenüber, indem er eine noch wirkende Gegenkraft brauchte, um Wagners Ruhm, der ihn quälte, zu schmälern.

Es gelang uns zu zeigen, wie bei Nietzsche eine ganze Skala von Stimmungen den Weg bezeichnet, der aus der Dumpfheit der von Müdigkeit erfüllten Seele hinausführt und dieser das wogende Leben eröffnet. Dem Willen zum Ende geht zur Seite der Wille zur Macht, der dem Abend und der Nacht mit ihrem die Seele weich und ruheselig stimmenden Zauber gram ist und den Tag grüßt und den Sturm. Der Tanz bildet gleichsam die erste Stufe dieses zum Leben hindrängenden Willens, durch ihn wird dieses erobert und gepriesen, indem es sich als Grazie entfaltet, wodurch es befreit wird von den Lasten, die die Seele überreden, den Kampf aufzugeben und sich dem Glücke süßer Träumerei oder der Sehnsucht nach Erlösung vom Leben zu überlassen. Im Tanze segnet auch Chopin das Leben, aber mag es auch gelingen, mit den zauberischen Melodien beflügelter Musik die Stimmen des Abgrundes zum Schweigen zu bringen: dadurch, daß der Tanzende mit der göttlichen Leichtigkeit seiner Füße den Abgrund höhnt, ist dieser noch nicht beseitigt. Immer wieder grollen die Dämonen der Tiefe und erfüllen die Seele mit Schrecken, und mit Stärke, mit Heroismus muß sie sich wappnen, will sie den höllischen Geistern nicht erliegen. Wohlan, auch in Chopins Sonnengefilde, die der Jubel der Tanzenden erfüllt, stürmt der Schrecken hinein und zersprengt wie ein Gewitter den frohen Reigen. Aber der Meister beweist, daß er die Angst von sich abzuschütteln und einen erzenen Panzer zu tragen vermag, daß in seiner Brust ein Herz voll wilder Kampfesgier schlägt. Der Titanismus Nietzsches, die heroische Leidenschaft, der Wille zur Härte, das dionysische Rauschglück des sich in das Gewoge des Aufruhrs hineinstürzenden Helden: in Chopins Musik hallt dies alles wieder in wuchtigen, stürmischen Klängen.

Einzelne Werke des Meisters lassen — hat man ein feines Ohr — deutlich erkennen, wie er sich abmüht, die Weltangst, die die Sehnsucht nach dem Balsam der Stille und dem Glücke eines göttlichen Friedens eingibt, niederzuzwingen; wie der Wille sich regt, sich inmitten des ihn umdrängenden Chaos zu behaupten, ohne daß es jedoch schon gelingt, die heroische Stimmung im wuchtigen Hall brausender Rhythmen zu entbinden. Es gibt

Werke von der Art der neunten Etüde (op. 10), der vierten und fünften Etüde (op. 25) und des ersten Präludiums, in denen die Seele fiebrig erregt ist, indem sie sich dem Druck übermächtiger Gewalten ausgesetzt fühlt, gegen den sie sich nun leidenschaftlich zur Wehr setzt, ohne daß ihr ein voller Sieg beschieden wäre. Diese Kompositionen künden an, daß in dem Romantiker und Dekadent ein Revolutionär verborgen ist, und wenn hier noch nicht die Flamme herausbricht, wenn sie noch gleichsam im unruhig aufquellenden Rauche verborgen bleibt, wohlan, in anderen Werken fährt sie sturmgepeitscht in die Höhe.

Dekadent und Revolutionär, Heiliger und Titan, Träumer und Heros, Asket und froher Botschafter, Zärtling und Kriegsmann: alles dies ist Nietzsche in einer Person; alles dies ist auch Chopin. Man hat geglaubt, daß das Revolutionäre in Chopin, jene Stimmung, die das Wort „Zal" zum Ausdruck bringt, etwas charakteristisch Polnisches sei. Wir geben zu, daß gerade in Polen mehr als irgendwo anders diese mit sprengenden Gewalten erfüllte Atmosphäre verbreitet war, indem hier eine von hohem Selbstgefühl beschwingte Aristokratie in dieser unheimlichen Luft atmete. Uns dünkt aber, daß der „Zal" der Stimmung entspricht des Aristokraten schlechthin, dem das Schicksal der Knechtschaft bereitet ist. Begreift man, daß er mit seiner ans Herrschen gewöhnten, zugleich aber auch feinen und reizbaren, an auserlesene Genüsse gewöhnten Seele diese Demütigung tiefer empfindet als der schlichte Mann des Volkes, der es leichter über sich bringt, das Haupt zu beugen? Der Mann der harten Arbeit, dessen Vorfahren vielleicht Jahrhunderte hindurch Knechte waren, hat seine Stunden, seine Feste, wo er sein Schicksal vergißt und fröhlichen Sinnes sich der Lockung des Augenblicks überläßt. Dem Aristokraten aber mit seinem stolzen und verwöhnten Sinn zerreißt, muß er sich ins Joch beugen, der Schmerz so die Seele, daß dieser ihn überall hin begleitet, ihm auch noch als ein düsterer Schatten in den Glanz der Feste, auf die man nicht verzichten kann, folgt. Über einem solchen Leben schwebt die Melodie der Wehmut, ja in eine unsagbare Trauer kann es eingebettet sein, daß selbst unter blauem Himmel das Auge sich nicht frohgemut öffnen will. Aber der Aristokrat wehrt sich auch gegen dieses Schicksal. Ist es ihm versagt, sich zum Kampfe zu rüsten, um die Bedrücker niederzuringen, dann überläßt er sich zähneknirschend der Wut, unheimlichen Plänen nachsinnend, nach Rache dürstend; er lebt in einer ungeheuren Erregung, sein

ganzes Wesen ist erschüttert und erfüllt mit revolutionären Kräften, die, finden sie einen Ausweg, grollend und schäumend, rasend wie triumphierende Sturmgewalten herausbrechen. Die Wehleidigkeit, das Sinnen und Grübeln, die würgenden Zeiten der Trauer sind dann überwunden, die schaurige Stunde der Vergeltung, wo der Held, glühend vor Kampfesgier wie durch einen Zauberschlag aus dem Sklaven heraustritt, ist gekommen.

In einer solchen Atmosphäre atmete Chopin als Pole. Aber es wäre falsch, anzunehmen, daß er, indem sie bei ihm in Musik übersetzt ist, lediglich aus der Seele der Aristokratie seines unterdrückten Vaterlandes herausgesprochen hätte. Nein, Chopin barg in sich selbst — und hierin gleicht er wiederum Friedrich Nietzsche — einen Tyrannen: seine Krankheit nämlich, die Qualen einer Seele, die ein Abgrund war sich drängender, bekämpfender Kräfte, so daß er vor Müdigkeit oft schluchzend niedersank und ewig an einer schmerzenden Wunde litt. Chopins und Nietzsches Urfeind war ihre eigene Seele, die rätselhafte, fragwürdige, wie mit Lasten bedeckte Seele, und ihr wandte sich als einem bösen Dämon ihr Haß, ihre Rache, ihre revolutionäre Leidenschaft zu. Ihr eigenes Leben mit all dem Furchtbaren, das es ihnen einbrachte, war das Problem, das es zu lösen galt; die hemmenden Gewalten ihrer Seele, die sie in die Finsternis der Trübsal hinabzogen und ihnen schaurige Todesgedanken eingaben, galt es zu bekämpfen, ihnen gegenüber regte sich der Wille, in titanischem Ansturm heldenhaft aufzustrahlen. Zudem bilden Nietzsche wie Chopin als Asketen zugleich großartige Beispiele der Selbstquälerei, indem sie sich in ihr eigenes Fleisch schneiden, um Dämonen zu erwecken, auf daß sie sich mit ihnen ringend messen, sie in herrlichem Siege überwältigen können.

In Chopins „Zal" verdichtet sich gewissermaßen das Ganze seines Wesens. In ihm kommt einmal zum Ausdruck tiefes, herzbewegendes Leid, das so stark ist, daß es selbst noch in den Harmonien der Schönheit fortzittert, zugleich ist in ihm beschlossen der Kampf gegen das Leid als revolutionäre Energie des Unterdrückten, und es gibt wenig Kompositionen, in denen nicht irgendwo die Stimmung des „Zal" zum Vorschein kommt: etwa als Seufzer, als Klage inmitten eines fröhlichen Reigens, oder als stürmisches Drängen der Seele, die sich nach Freiheit, nach der Helligkeit des offenen Himmels sehnt.

In Chopin, dem Revolutionär, waltet Nietzsches titanische Leidenschaft mit überwältigender Macht. Der Dekadent, der

Romantiker, der in den süßesten Tönen der Liebe denkt, der Heilige, dessen Rede so zärtlich, ist nicht mehr zu erkennen: Eine ungeheure Lebensgier rauscht auf, Gigantenkämpfe werden uns vorgeführt, unheimliche Gewalten ringen in furchtbarer Schlacht. Es gibt Werke Chopins, in denen die revolutionäre Leidenschaft im finsteren Grollen eines Aufruhrs unser Ohr bannt, Werke, über denen etwas von der unheimlichen Stimmung des Urchaos liegt, aus dem sich im Toben der Kräfte ein Kosmos herausringen will. Wir denken an die zwölfte Etüde (op. 10), an das schauerliche Präludium D-Moll, an die E-Moll- und Fis-Moll-Polonaise, an den ersten Satz der B-Moll-Sonate. In diesen Werken ziehen gespenstische Wolken über den Himmel, man hört unterirdisches Rollen, wir werden nicht so sehr an die Nähe des Sieges erinnert als an die Seelenkämpfe eines Geistes, der, in den Abgrund eines düsteren Schicksals hineingezwängt, die Gewalt höllischer Geister aufbietet, um den unheimlichen Bann zu überwinden. Dionysos, sagt einmal Nietzsche, ist auch der Gott der Finsternis. Nun, der Geist dieses Gottes, der in unheimlichen Zerstörungen seine höllische Majestät kundtut, haust in diesen Werken Chopins: der Übermensch als Unhold ist hier Musik geworden.

Chopin hat alle Phasen des Kampfes geschildert vom fürchterlichen Zusammenprall und chaotischen Wogen der Kräfte an bis zum Sieg, in dessen Glanz der Held, von rauschendem Jubel umklungen, verklärt aufsteigt. Während einzelne Werke mehr das schreckensvolle Spiel des Aufruhrs schildern, das noch nicht erkennen läßt, wie sich die Entscheidung gestaltet, erleben wir in anderen, so in der wilden H-Moll-Etüde, im sechzehnten und zweiundzwanzigsten Präludium, im ersten Teil des H-Moll-Scherzos das rasende Fortstürmen der revolutionären Gewalten, die, nachdem sie die Ketten gebrochen, unersättlich wie ein wilder Strom dahinstürzen, während andere Werke widerhallen von den erzenen Klängen des Trotzes, der des Sieges sicher ist.

Auch in diesen von Willen zur Macht eingegebenen Werken ist Chopin Pessimist. Es ist der Pessimismus der Stärke, um Nietzsches Formel zu gebrauchen, der hier aus wilden Kriegsgesängen herausklingt. Wie oft vernehmen wir ein Stöhnen, Seufzen, Klagen, ja Schmerzensschreie dringen herauf aus dem blutigen Abgrund einer zerrissenen Seele. Aber der Gequälte weiß es, den Schmerz zu überwältigen. Er setzt ihm die Härte eines ehernen Sinnes entgegen, heldenhaft ringend schwingt er sich hinauf zur Höhe des Sieges, der Verklärung. Chopin hat in seinen Polonaisen seinem

kriegerischen Geist ein erhabenes Denkmal gesetzt. Die polnische Polonaise war ursprünglich eine Huldigung der Aristokratie, dargebracht gleichsam ihrem Stand mit seiner Edelkeit und den Vorrechten, die er verlieh, eine Apotheose war sie des Heldentums, der Ritterlichkeit. Dies ist sie bei Chopin geblieben, nur daß er mit unerhörter Ausdrucksgewalt aus der Tiefe seiner schwer leidenden, grollenden Seele heraus nun die festlichen Klänge dahinrauschen läßt. Wer in Chopin und Nietzsche zugleich lebt, der wird es verstehen, wenn wir sagen, daß diese Polonaisen die Musik darbieten, die erklingt, wenn die Auserwählten im Fest der Feste, von dem Zarathustra träumt, sich der größten Aufgabe weihen. Heldenmusik ist es, und als solche kündend die Heldenlaufbahn mit all den Schrecken, aber auch all dem Erhabenen, das sie birgt. Da gibt es Polonaisen, die nächtig sind und den Eindruck erwecken, als ziehe ein Heer unter einem von Blitzen durchzuckten Himmel düsteren Sinnes einem furchtbaren Feind entgegen, in anderen herrscht rauschende Siegeszuversicht. Heroische Klänge, wuchtig wie das Gebot des Kriegsgottes, erschallen, und wenn zuweilen zarte Sehnsuchtslaute den Hall mächtiger Chöre ablösen: diese Polonäsen sind doch vor allem Botschaften aus der Seele des „Mannes", den Chopin gleich Nietzsche in sich barg. Wie stimmen doch beide überein in dem Verlangen, all das quälend Verwickelte, Chaotische ihres Wesens, das Zarte und Weibliche, das sie bei leiser Berührung schon erbeben läßt, zu überwinden, um aufzustrahlen als ungebrochener Wille, als Erobererwille mit der Härte des Hammers, dessen Wucht Felsen spaltet! Nietzsches Verherrlichung Napoleons hat in zwei Chopinschen Polonaisen monumentalen Ausdruck gewonnen, in der A-Dur- und As-Dur-Polonaise. Es ist fast unbegreiflich, daß Chopin, der das Zarteste und Verschwiegenste des weichsten Herzens, das man sich denken kann, zu sagen wußte, diese wuchtigen Werke sich abringen konnte. Eine barbarische, aber durch majestätische Rhythmen gebannte Kraft strömen sie aus, Siegesgesänge sind es gewaltiger Heere, eherne Klänge für eherne Seelen. Dionysos als Kriegs- und Siegesgott, der kein Erbarmen kennt, wenn sein Wagen über Leiber dahinrast, sind diese Polonaisen geweiht.

Auch sonst noch hat es Chopin vermocht, seine revolutionäre Leidenschaft mit der Majestät des siegesgewissen Heroismus zu umkleiden. In der ersten und letzten Etüde tritt uns der Genius des Kampfes in erhabenem Bilde entgegen; der Sturm der ehernen

Rhythmen rauscht ohne Unterbrechung, ohne Zögern wie eine von göttlichem Willen beflügelte Naturgewalt dahin, ja sogar in einem Notturne (op. 48, 1) dringt plötzlich wie im Dunkel einer stillen Nacht die Weise eines Triumphmarsches an unser Ohr, die verrät, wie bei Chopin mitten im süßen Träumen der Eroberer-wille sich regen konnte.

Dionysische Leidverklärung aber wird vor allem erreicht in den Schlußsätzen der Balladen und Scherzos. Hier offenbart sich ein Künstler, der dem Leben einen höchsten Sieg abgerungen hat: das Leid als Schmerz einer Seele, die dem Druck eines Dämons ausgesetzt ist, dann als furchtbarer Schmerz des Widerstandes im Kampfe, das Leid, das noch im Groll, in der Rache und im Hasse lebt, es ist hier überwunden, und im brausenden Sturm, in dem ein göttliches Glück sich jauchzend aussingt, fluten die erlösten Kräfte dahin, weltsegnend, weltliebend. Auch in Chopin vollzieht sich die Heiligung in den beiden Formen, die uns bei Nietzsche begegnet sind: als Erlösung im weihevollen Bezirk einer Gottheit, vor der der Mensch, lauschend der in sphärischen Stimmen sich erschließenden Weltenharmonie, schweigend und anbetend niedersinkt, und als Rauschglück einer Ekstase, die den Menschen im Sturm der Gefühle hinaushebt über alle Gebrechlichkeit, ihm in der Flut einer ungeheuren, alle Widerstände überwindenden Dynamik göttliche Freiheit verleiht.

Nietzsche ist es nirgends gelungen, seine zerrissene, von stürmenden Rhythmen durchtobte Seele seinen Werken so einzuverleiben, daß diese wie edles Metall einen reinen Klang von sich geben. Am ersten noch erweckt „Ecce Homo" den Eindruck eines Ganzen, indem hier Nietzsche in maßlos bewegter Rede, gleichsam wie im Aufruhr sein Leben vor uns vorüberziehen läßt. Aber das Werk wirkt unheimlich. Man hat das Gefühl, daß das künstlerische Mittel, das Nietzsche zur Verfügung steht, die Sprache, nicht ausreicht, um die Bewegung seiner Seele, seine Stimmungen, Leidenschaften, Hoffnungen so zu künden, daß wir nicht verletzt werden. Ein Zerrbild sondergleichen entsteht. Wir sind kaum imstande, dem rasenden Tempo zu folgen, gräßliche Widersprüche, verbrecherisch klingende Ehrfurchtlosigkeiten, grauenhafte Leidenschaften martern uns förmlich, so daß wir uns, sind wir am Ende, in einer quälenden Stimmung befinden. Nietzsche selbst hat empfunden, daß sein Werk, soll es verstanden werden, mit einem Maßstab gemessen werden muß jenseits von Gut und Böse. Aber da er die Probleme, die er aufwirft — etwa das Pro-

blem des dionysischen Erlebnisses, das das Böse, das Verbrechen als etwas im Gesamthaushalt des Lebens Notwendiges hinnimmt —, im Medium der Sprache erscheinen, die in das Leben als schaubare Wirklichkeit hineinführt, so gerät er beständig in Widerstreit mit der Sittlichkeit, und so ist denn sein Werk förmlich von Moral erfüllt, ja, es begegnen uns moralische Ungeheuerlichkeiten, die uns erschauern lassen. Die Offenbarung seiner Seele in einer Form jenseits von Gut und Böse konnte Nietzsche nie gelingen, so lange er nichts weiter war als Denker, Dichter und Prophet. Wie aber, gehört die Musik, die mehr als jede andere Kulturmacht die Sprache der Seele redet, nicht einem Reich an, das über alle Moral hinausgerückt ist? Und sollte in Nietzsches Behauptung, daß sein Werk außerhalb der Moral, gleichsam auf einem sittlich neutralen Boden stünde, nicht auch, ohne daß er es wußte, die Sehnsucht nach Musik anklingen?

Eben weil Chopin Musiker war, konnte ihm gelingen, was Nietzsche immer erstrebt, aber nie erreicht hat: nämlich den ganzen Gehalt seiner Seele mit ihrem feurigen Tempo, mit all ihren Gegensätzen in Werke zu gießen, die vom Hauche des Vollendeten umflossen sind. In den Balladen, den Scherzos, in der großen Phantasie, in einzelnen Mazurken, in den zwei Sonaten, die in Betracht kommen, wogt in kleinem Raume Chopins Seele mit der ganzen Fülle ihrer Geheimnisse, die sie birgt: die Harfen- und Geigenklänge des Romantikers wie die Sturmgewalten, die in der dionysischen Seele des Meisters walten, werden hier laut, und gerade auch das, was Nietzsches Werk wie Flecken anhaftet, das Titanisch-Brutale wird lebendig in einer Form, die, weil sie der Moral entrückt ist, nicht verletzend zu wirken vermag. Heinesche Gedichte hat man Chopins Mazurkas genannt, und nicht nur sie, auch viele andere Werke des Meisters erinnern mit ihrem Spott, ihrer Ironie, dem jähen Wechsel der Stimmung an Heine: nur daß die Gefühlsgewalt Chopins mächtiger, seine Seele umfänglicher war als die Heines. Hat aber nicht Nietzsche die Heinesche Sprache die süßeste Musik genannt, die er kenne? In dieser Erkenntnis seiner Verwandtschaft mit Heine erblicken wir eine besonders wertvolle Bestätigung dessen, was hier erwiesen werden sollte, und wenn das Werk eines Musikers den Titel „Zarathustra" tragen dürfte, so ist es das Chopins, des unseligen-seligen Polen, der wie Nietzsche heimisch war in der Hölle und im Himmel und ihre Gewalten in seine Musik gebannt hat. In beiden zehrt die unheimliche Krankheit des Jahrhunderts, den sie angehören,

einer Zeit also, die aus den Fugen gegangen, und die den Menschen in ein Wirrsal hineinschleudert. Aber was Chopin noch vermocht hatte, nämlich über seiner Seele den verklärenden, tröstenden Himmel einer zaubervollen Kunst auszuspannen, das Zerrissene seines Wesens in einer Musik zu rechtfertigen, die ins Höchste hinaufreicht, nach dem der ringende Mensch seine Hände ausstreckt, das blieb Nietzsche trotz der herrlichen Einzelheiten, die auch sein Werk birgt, versagt. Unfertig ist letzteres, und wenn es großartig ist, so als Dokument eines Ringens, in dem sich tragisch-schauerlich das Schicksal ausspricht der Zeit, deren unglücklicher Sohn er ist: der Zeit, die es nicht mehr vermag, die Fülle der Kräfte, die in ihr leben, so zu meistern, daß sie als Seelenmacht der Kultur verklärt und erlösend aufleuchten.

ANZEIGEN
DES VERLAGES
DUNCKER & HUMBLOT
MÜNCHEN W XII

THERESIENHÖHE 3c

1920 erschien:

LEOPOLD VON WIESE

Strindberg

Ein Beitrag zur Soziologie der Geschlechter

Zweite Auflage / 3.–5. Tausend / 150 Seiten
12 M. geheftet, 18 M. gebunden.

Aus dem Inhalt:

I. Die vier Wege der Erkenntnis (Das Wissen um Mann und Weib / Ethik und Sozialwissenschaft)

II. Strindberg (Die jungen Dramatiker der Gegenwart / Bühne und Wirklichkeit / Dichter und Ethik / Beschwichtigungen / Frauenhaß / Mißbrauch der Schönheit zur Grausamkeit / Tröpfe / Die Frau und die Unbekannte / Aneinander gekettet / Verrat des Leibes an die Idee)

III. Antifeminismus (Die vier Stadien der Frauenbewegung / Hans Blüher / Laura Marholm / Lucia Dora Frost / Männliche Feministen / Nur Ressentiment? / Vom erotischen zum gottischen Prinzip / Indras Tochter / Die Frauen im Beruf und Staat)

IV. Das weibliche Geschlecht und die Politik (Der unpolitische Charakter der Frauen / Männl. Kulturfklaverei / Weibliche Hingabe / Schiffbruch / Strindberg als Warner / Neue Fragen)

V. Eros (Die drei Wege des Weibes / Freiheit durch Arbeit? / Uralte Fehler / Geschlechtstrieb u. Fortpflanzungswille / Kinderschicksal und Elternglück)

VI. Die Wege Asiens (Mädchentötung / Fußverkrüppelung / Witwenverbrennung / Kinderheirat / Birma / Zurück nach Asien)

VII. Die Wege Europas (Die drei Wege des Mannes / Die Sünde gegen den Geist der Monogamie / Hindernisse der rechten Wahl / Hexenwahn / Sinnengenuß / Armes Europa!)

„Das schmale Bändchen Wieses stellt bei weitem das Beste dar, was bisher überhaupt über Strindberg geschrieben worden ist."
Die Flöte, Januar 1919.

Zwei klassische Bücher über das Wesen des Geldes!

Soeben erschien:

G. FRIEDR. KNAPP

Staatliche Theorie des Geldes

Dritte, durchgesehene u. vermehrte Auflage
8°. VI, 462 Seiten
Preis: 45 Mark geh., 57 Mark in Halbl. geb.

Max Weber schreibt über Knapp in seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft": „Das Buch ist formell und inhaltlich eines der größten Meisterstücke deutscher schriftstellerischer Kunst und wissenschaftlicher Denkschärfe ..." und nennt an anderer Stelle die Staatliche Theorie „schlechthin für immer grundlegend".

1920 erschien:

GEORG SIMMEL

Philosophie des Geldes

Dritte Auflage
8°. XIV, 585 Seiten
Preis: 35 Mark geh., 48 Mark geb.

Die Geldphilosophie ist durch ihren klaren Aufbau und die unvergleichliche Aktualität ihrer Probleme geeignet, von Simmels Art den besten Begriff zu geben.

„Das Buch bietet dem Leser die köstlichsten intellektuellen Genüsse."

Westermanns Monatshefte.

1920 erschien:

M. L. ENCKENDORFF

Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben

Zweite Auflage. 154 Seiten
18 Mark geheftet, 27 Mark gebunden

„Die tiefsinnigste und schönste Schrift, die in unserer Zeit über diese Probleme geschrieben ist ... Ich verdanke dieser Schrift unersetzliche Anregung und Vertiefung eigener Gedankengänge."

Marianne Weber 1918.

1919 erschien:

M. L. ENCKENDORFF

Über das Religiöse

180 Seiten. 18 Mark geh., 27 Mark geb.

Der treibende Gedanke des Buches ist der tiefe Zwiespalt zwischen allem, was wir traditionellerweise Religion nennen, und dem Leben, das wir tatsächlich führen. / „Ein hinreißend geschriebenes und nicht nur im wissenschaftlichen, sondern in einem viel tieferen Sinn wissendes Buch."

Die Tat, Mai 1920.

„Von wunderbar feinfühligem Durchforschen der Menschenwelt auf ihre seelischen Funktionen hin erheben sich diese Bücher zu Worten schlichtester Größe und beseligender Schönheit."

Freideutsche Jugend 1916 über M. L. Enckendorffs Bücher.

1920 erschien:

Schopenhauer und Nietzsche

Ein Vortragszyklus

Von Georg Simmel

2. Aufl. (4. u. 5. Tauf.). VIII u. 263 Seiten
Preis: 18 Mark geheftet, 27 Mark gebunden

Das Buch, das Simmel selbst mit vollem Recht für sein bestes gehalten hat! Ein einzigartiger Beitrag zu der allgemeinen Kulturgeschichte des Geistes und zum Verständnis der zeitlosen Bedeutung der Gedanken beider Philosophen!

Aus dem Inhalt:

I. Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung: Der definitive Wert des Lebens und das Christentum. — Schopenhauers Willensphilosophie als Ausdruck der inneren Lage der Gegenwart. — Nietzsches Ersatz des absoluten durch den relativen Zweck der Steigerung des Lebensprozesses: der „Übermensch".

II. Der Mensch und sein Wille: Die menschliche Seele als Treffpunkt der erkennbaren Welt und des unerkennbaren Seins der Dinge. — Unser Wille, der einzige Inhalt unserer Existenz außerhalb unseres Vorstellens.

III. Die Metaphysik des Willens: Der Widerspruch im Willen und die prinzipielle Unmöglichkeit seiner Befriedigung. — Die Einheit des Willens als pessimistisches Motiv.

IV. Der Pessimismus: Das Glück als bloßes Aufhören des Entbehrungsschmerzes. — Unpsychologische Zerreißung des Lebens in Nichthaben = Leid und Haben = Glück. — Hauptmotiv der Schopenhauerschen Irrungen. — Die Lust- und Leidbilanz. — Die Grausamkeit.

V. Die Metaphysik der Kunst: Die Kunst als die Einheit der Lebensgegensätze. — Die Bedeutung des Raumes. — Der Realismus. — Die Musik als unmittelbarer künstlerischer Ausdruck des metaphysischen Willens.

VI. Die Moral und die Selbsterlösung des Willens: Die Liebe als Mitleid. — Das Sein und das Sollen. — Die Freiheit. — Der Selbstmord. — Die endgültige Erlösung.

VII. Die Menschheitswerte und die Dekadenz bei Nietzsche: Der Sinn des Immoralismus.

VIII. Die Moral der Vornehmheit bei Nietzsche.

GEORG SIMMEL †

Kant

16 Vorlesungen, geh. a. d. Universität Berlin

Vierte, veränderte Auflage. IV. u. 212 S. 1918
vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

„Kaum mit anderem vergleichbar steht in der ganzen Literatur neben Simmels ‚Goethe' auch sein ‚Kant'. Über das erste Werk schreibt er selbst, sein Inhalt stehe in denkbar größtem Gegensatz zu einem ‚Goethes Leben und Werk' zu betitelnden Buch. In der gleichen Weise, als sozusagen zeitlose, rein geistige Erscheinung, behandelt er auch Kant. Die Worte, die beide Männer unserem inneren Leben für alle Zeiten geben, gestaltet Simmel hier mit einer Weite, Tiefe, einer die gröbsten wie die zartesten Zusammenhänge bloßlegenden Schärfe des Blickes, die bis an die Grenzen heute denkbarer menschlicher Leistung geht, dazu in sprachlich herrlicher Form."

„Leipziger Neueste Nachrichten" 1918.

Von Georg Simmel erschienen
ferner bei Duncker & Humblot:

Philosophie des Geldes. 3. Aufl. 35.– M. geh., 48.– M. geb.

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.
Neue Auflage in Vorbereitung.

Der Krieg und die geistigen Entscheidungen.
1917. Preis: 3.80 M.

Der Konflikt der modernen Kultur. Vergriffen.

Probleme der Geschichtsphilosophie. Neue Auflage
in Vorbereitung.

Soziale Differenzierung. Vergriffen.

GEORG SIMMEL †

Lebensanschauung

Vier metaphysische Kapitel

Inhalt:

1. Die Transzendenz des Lebens
2. Die Wendung zur Idee
3. Tod und Unsterblichkeit
4. Das individuelle Gesetz

V und 245 Seiten. Preis 18 Mark geheftet, 27 Mark gebunden

Das letzte nach seinem Tode erschienene Werk des am 26. September 1918 entschlafenen großen Philosophen!

„Der Hingang dieses Philosophen erinnert an höchste Vorbilder antiker Geistesfürsten. Die Gewißheit einer furchtbaren Krankheit wird eines Tages, plötzlich, unerwartet, dem rüstigen Denker. Und nun verschließt sich der Todgeweihte in die schöne Stille seines Gelehrtenheims, ordnet seinen Nachlaß, diktiert ein begonnenes Werk zu Ende, denkt, forscht und formt mit der gleichen Ruhe, die alle seine Untersuchungen lenkte, bestimmt die Erben seiner Entwürfe. Mit seinem letzten, dem tiefsten Schmerz abgerungenen Schaffen hat dieser Mann das Größte menschlichen Lebensstils geleistet: er hat sein irdisches Sein zu einer Einheit höchster Harmonie gerundet. Er, der die Einheit des Lebens und des Todes in einer seiner tiefsten Studien aus der Mystik ins Bewußtsein hob, hat angesichts des großen dunklen Verneiners das Mysterium des schöpferischen Geistes zelebriert. Es muß über dieser letzten Arbeit Simmels die gleiche transzendentale Weihe liegen wie über den letzten Szenen des Faust." „Voss. Ztg." 1918.

1919 erschien:

FRIEDRICH MUCKLE

Das Kulturideal des Sozialismus

Gr.-8°. 289 Seiten
Preis: geheftet 18 Mark, gebunden 27 Mark

Inhaltsangabe:

Vorwort / Der Triumph der Zivilisation
Das Suchen der Zeit / Die Verheißungen des Sozialismus:
1. Karl Marx; 2. Ein Blick in die sozialistische Gesellschaft
Die Rettung der deutschen Seele

„Ein Signal — ein Ruf, daß in der sozialistischen Bewegung noch Kräfte und Menschen ringen, die sich der letzten und schönsten Aufgabe wahrhaft sozialer Politik bewußt sind. Menschen, deren Sinn nicht in Tages- und Parteipolitik aufgeht — die über aller Wirtschaft weder Geist noch Idee vergessen, die leuchtend darüber stehen." Freideutsche Jugend.

„Muckles Buch ist ein wertvolles volkspädagogisches Werk, das glänzende historische Exkurse enthält und hohen, adligen Sinn für die Tradition zeigt. Es ist durchweht vom Geiste der Humanität, geboren aus Seher- und Künstlertum. Nicht nur ein Mann der Wissenschaft spricht aus ihm, sondern auch ein Dichter, das heißt in diesem Falle: ein geisthaftes, intuitives Wissen, das sich in schöner Bildkraft der Sprache offenbart, in einer klassisch edlen Sprache, die sich in den besten Überlieferungen unserer großen Literatur geformt hat. Friedrich Muckles Werk ist eines der besten Bücher der Gegenwart, das die Zeit erklärt und der Zeit helfen will." Die Hilfe.

„Das Idol edlen Menschentums, reinen und vollen Seelenlebens ist die Signatur dieses guten Buches. Kaum irgendwo wird man über Marxismus so klar, so warm und doch kritisch zugleich unterrichtet wie hier." Der Bücherwurm.

„Selbst wer nicht so idealistisch und zuversichtlich wie der Verfasser hinsichtlich ihrer Erfüllung denkt, wird sich der Wärme und dem Schwung seiner Ausführungen nicht entziehen können, zumal sie durch ihre Reinheit und sachliche Gediegenheit hoch über der sozialdemokratischen Schlagwortliteratur stehen."
Berliner Morgen-Zeitung.

Soeben (1921) erschien:

ERICH BECHER
o. Professor der Philosophie
an der Universität München

Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften

Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften

Lex.-8°. XII, 335 Seiten
Preis: geheftet 60 Mark, gebunden 75 Mark

Zur Einteilung der Realwissenschaften unternimmt es der Verfasser, das ganze Wesen der Wissenschaft schlechthin nach allen Seiten einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen. Nicht weniger als eine Art Anatomie der Wissenschaften wird in dem Buch aufs umsichtigste gegeben: Mit erschöpfender Gründlichkeit werden die Erkenntnisgegenstände, die Methoden und Erkenntnisgrundlagen (die empirischen und aprioriſchen) aller Wissenschaften untersucht. Dabei sind es hauptsächlich die Fragen der historischen und naturwissenschaftlichen Gesetze, der auf „Kulturwerte" beziehenden und der „wertbeziehungsfreien" Methoden, des Wahrheitsbegriffes überhaupt und der Wahrheitssicherung, der Willensfreiheit, der Werte und Wertungen in den Realwissenschaften, die in diesem neuesten Werk des Münchener Philosophen systematisch lückenlos dargestellt und beantwortet werden. Das Werk erhebt sich weit über die Bedeutung eines fachwissenschaftlichen Spezialwerkes; es setzt klar und verständlich die Prinzipien des menschlichen Denkens überhaupt auseinander und bietet für jede Wissenschaft grundlegend neue Einsichten.

1921 erschien:

Platon und die griech. Utopie

Von Dr. Edgar Salin

Privatdozent der Staatswissenschaften an der Universität Heidelberg

8° VIII 288 Seiten Preis M. 30.– geheftet, M. 42.– gebunden

Der ganze Reichtum staatlicher Ideen entfaltet sich in den antiken Staatsromanen von Platon bis Cicero. An Hand der einzelnen Utopien, der ältesten Formen der Staatsfindung und Staatskritik, läßt der Verfasser in meisterhafter Formung eine einzigartige Geschichte der politischen Ideen abrollen. Der Nachdruck liegt auf der Darstellung Platons Politeia, die als „Fibel und Bibel zugleich in alle große staatliche Besinnung, Dichtung und Tat hineingewirkt erscheint".

Soeben (1921) beginnt zu erscheinen:

Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften

Zeitschrift des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln

Herausgegeben von den Direktoren des Instituts

Christian Eckert, Hugo Lindemann, Max Scheler, Leopold von Wiese

Inhalt des 1. Heftes:

L. von Wiese, Die Aufgaben einer deutschen Zeitschrift für Soziologie. – Chr. Eckert, Aufriß und Aufgaben des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften. – Max Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie d. Erkenntnis. – Paul Honigsheim, Max Weber als Soziologe. – F. Tönnies, Die deutsche Gesellschaft für Soziologie. – A. Vierkandt, Programm einer formalen Gesellschaftslehre. – Besprechungen. – Chronik.

Die Hefte erscheinen in 2 Reihen. Reihe A umfaßt die soziologischen, Reihe B die sozialpolitischen Hefte. Der Jahresbezugspreis für alle vier Hefte beträgt für den 1. Jahrgang 1921 Mark 40.–, Einzelhefte Mark 12.–.

Probehefte und Prospekte stehen zur Verfügung.

1919 erschien:

Politische Romantik

Von Dr. Carl Schmitt-Dorotić
früher Privatdozent in Straßburg

8°. IV und 162 Seiten. Preis: 10 Mark

„Das Schmittsche Buch ist der zeitgemäße Auftakt zur Klärung über das Wesen politischer Romantik, ein energischer Vorstoß gegen das Unwesen, das sie treibt, heute wie damals. Diese Arbeit war notwendig. Ihre wissenschaftliche Absicht wird beim Lesen überholt von dem politisch gefesselten Interesse. Es gelingt ihr bei allem Umfang der angezogenen Literatur, ihren zeitfernen Inhalt so lebendig in die Bewegung unserer Tage zu bringen, daß sie ohne den geringsten Hinweis eine aktuelle Broschüre, freilich der gründlichsten eine, geworden ist."

Ch. Westermann in der „Deutschen Rundschau 1919".

„Die Schrift gehört zu dem Bedeutendsten, was im letzten Jahrzehnt über die Romantik geschrieben worden ist."

Friedrich Meinecke in der „Hist. Ztschr. Bd. 121, S. 293".

Vom gleichen Verfasser
erschien bei uns 1921:

Die Diktatur

Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf

Gr.-8°. XV und 211 Seiten
Preis: 30 Mark

Ein zentraler Begriff der Staats- und Verfassungslehre — bisher nicht mehr als ein überaus konfus, in grenzenloser Ausdehnung gebrauchtes politisches Schlagwort — wird hier mit allem Ernst der historischen und rechtswissenschaftlichen Forschung aufs glücklichste geklärt und gereinigt.

Die Rechtfertigung der Diktatur, die darin liegt, daß sie das „Recht" zwar ignoriert, aber nur um es zu verwirklichen, wird in durchdringender theoretischer, der allgemeinen Staats- und Verfassungslehre angehörender sowie historischer Erörterung durchgeführt.

Die geschichtliche, politische, rechtswissenschaftliche und philosophische Stoffülle ist meisterhaft geformt. Die gegenwärtige Diskussion über Diktatur, Gewalt und Terror von rechts und links wird durch das vorliegende gründliche und in seinem logischen, unerbittlichen Aufbau spannende Buch auf ein neues, höheres Niveau gehoben.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 22321 5408

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

NOV 1 1 2009
OCT 2 2 2009

Brigham Young University